3 1761 00393449 4

PASCAL

WOT
2/6

DU MÊME AUTEUR :

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

Les Maîtres de la pensée française. Descartes. Un volume in-16 de VII-362 pages. PLON-NOURRIT ET Cie, éditeurs. 4e édition. 1922..... 9 fr.

(Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. Prix Delbos 1922.)

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos, sur la mort et l'immortalité de l'âme (Collection historique des grands philosophes). Un volume in-8° de VIII-144 pages. F. ALCAN, éditeur. 1914..... 5 fr.

La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon, avec des notes sur les relations de Platon et d'Aristote et la chronologie de leurs œuvres (Collection historique des grands philosophes). Un volume in-8° de X-304 pages. F. ALCAN, éditeur. 1915..... 8 fr. 50

La Forêt de Tronçais, notice descriptive et historique, en collaboration avec G. Raffignon. Une brochure in-16 de 73 pages, avec 8 planches et carte. DUCOURTIEUX, éditeur à Limoges. 2e édition. 1922..... 5 fr.

Essai sur la formation de la nationalité et les réveils religieux au pays de Galles, des origines à la fin du sixième siècle (Annales de l'Université de Lyon, II, fasc. 34). Un volume in-8° raisin de XXXVIII-440 pages. A. REY, à Lyon, et F. ALCAN, à Paris, éditeurs. 1923. 15 fr.

Cet ouvrage a été déposé au ministère de l'intérieur en 1922.

78

LES MAITRES DE LA PENSÉE FRANÇAISE

PASCAL

PAR

JACQUES CHEVALIER
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

184865
26.10.23

PARIS
LIBRAIRIE PLON
PLON-NOURRIT ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
8, RUE GARANCIÈRE - 6e

Tous droits réservés

B
1903
C54

184865

Copyright 1922 by Plon-Nourrit et C

Droits de reproduction et de traducti
réservés pour tous pays

A

LA MÉMOIRE DE MON FRÈRE

ANDRÉ CHEVALIER

CAPITAINE AU 3e RÉGIMENT D'ARTILLERIE LOURDE

Tombé en Champagne le 4 octobre 1915,

« content de mourir pour la France »

« Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égorger. »

PASCAL, *Pensées*, fol. 159.

AVANT-PROPOS

Comme le Descartes *auquel il fait suite, ce* Pascal, *issu de neuf leçons professées à l'Université de Grenoble durant l'hiver* 1920-1921, *devait être préfacé par mon maître Émile Boutroux. La mort ne lui a pas permis de le faire. Lorsque je le vis, le* 22 *octobre* 1921, *veille du jour où il s'alita pour ne plus se relever, il me dit, en m'embrassant pour la dernière fois : « Lorsqu'on est jeune, le mal est vite dominé. A mesure qu'on vieillit, il s'établit chez nous à demeure... Cependant, ajouta-t-il en désignant les placards du* Descartes *qui étaient déposés sur son étroite table de travail, si je guéris, miraculeusement, je vous donnerai les pages que je vous ai promises. » De fait, il eût aimé, après un demi-siècle de méditation, à préciser pour lui-même et pour les autres ce que lui suggéraient cette grande métaphysique, celle de Descartes, qui remet toutes choses en question, et cette grande pensée, celle de Pascal, qui lui était de toutes la plus intimement chère : le portrait de l'un, le masque tragique de l'autre, se faisaient face dans son cabinet de travail, auprès de celui qui avait été le maître, ou plus exactement le professeur,*

de ses jeunes années, Kant. A l'un et à l'autre, à Descartes et à Pascal, il demandait sans cesse, et de plus en plus, des lumières sur le problème qui était pour lui l'objet d'une préoccupation croissante : le problème de la valeur et de la portée de la raison. Anxieux de dépasser le dualisme néfaste que les Allemands, à la suite de Kant, ont établi entre la pensée et l'action, soucieux de réintégrer l'action dans la pensée, d'incorporer à la raison les valeurs morales, que le pragmatisme pose sans y donner un fondement suffisant, et qui, selon lui, doivent être non seulement la règle de notre pratique, mais l'objet propre de notre science, parce qu'elles sont l'expression la plus haute du vrai, il demandait à Descartes son secret pour nourrir la raison de l'expérience de la vie autant et plus que de la science, il cherchait dans Pascal le principe d'une dialectique capable de nous élever au-dessus de notre raison sans renoncer à la raison. « Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes » : cette phrase des Pensées *était à ses yeux comme une ligne de feu qui éclairait tout notre horizon intellectuel et nous montrait la vérité dans sa source.*

*Vue de ce biais, la mission du philosophe, ou du sage, lui apparaissait comme la mission la plus haute et comme la tâche la plus urgente : car cette tâche n'est rien de moins que le redressement des esprits et des âmes, le redressement même d'une civilisation vouée, par sa pente naturelle, aux suprêmes catastrophes. Dans un long entretien au cours duquel il me livra le plus intime de son expérience et de sa réflexion, le 20 mars 1921, il me dit : « Nous devons, si nous ne voulons mourir d'inanition spirituelle, opposer une digue à la triple invasion barbare qui déferle de l'Est : l'athéisme, la superstition, la perversité morale. » L'*athéisme *: c'est-à-dire la négation du Dieu transcendant*

et personnel, qui a fait l'homme et n'est pas fait par lui; la superstition : *c'est-à-dire cet amas de doctrines monstrueuses qui, après avoir chassé Dieu de partout, le remplacent par des dieux faits à la mesure de nos instincts déréglés; la* perversité morale : *conséquence inévitable de l'athéisme et de la superstition, maîtresse despotique de vies humaines sevrées de la raison et de son objet naturel, qui est Dieu.*

C'est sur les instances de Boutroux, et sous l'impression de ces fortes paroles qui furent pour moi comme son legs spirituel, que j'accentuai, dans mon Descartes, *ces premières et ces dernières pages qui m'ont été si vivement reprochées des deux côtés de la Manche. Dois-je m'en excuser? dois-je les regretter? Je ne le crois pas. Je n'avais pas attendu le verdict de ce maître, je n'avais pas attendu la guerre, pour juger l'idéalisme allemand comme il me paraît devoir être jugé : dès* 1912, *j'avais enseigné ce que j'écrivis en* 1921 ; *les événements qui ont suivi mon premier jugement ne m'ont pas apporté, je l'avoue, de raisons suffisantes pour en atténuer la sévérité. Si je hais la pensée allemande issue de Kant, ce n'est point comme allemande que je la hais, mais comme destructrice du vrai. Le danger est-il écarté? Plût à Dieu qu'il le fût! Mais, en considérant les faits d'un œil froid, je ne puis que redire avec un penseur éminent entre tous : tant que l'esprit de Carthage subsiste, Carthage est encore debout.*

Non moins que ma sévérité pour la philosophie allemande moderne, on m'a reproché la clarté et la simplicité de ma forme, que d'aucuns ont taxée de « simplisme indigent ». Ce reproche, je l'avoue, me touche peu. Les eaux claires sont les plus belles, et elles ne sont pas nécessairement les moins profondes. Il m'est arrivé maintes fois à moi-même, trompé par la transparence des gaves pyré-

néens, de les croire aisés à traverser : illusoire apparence! car ce fond que l'on voit, on ne saurait le toucher. Il me paraît tout à fait puéril et vain de troubler les eaux pour en altérer la transparence : je préfère celles dont on voit le fond. Il est vrai qu'on ne mesure pas la profondeur des eaux claires avant de l'avoir éprouvée. Mais, précisément, j'écris pour ceux qui la mesurent : j'écris pour ceux qui relisent. Il me suffit d'avoir leur approbation, avec celle de ce grand public auquel je m'adresse de préférence à tout autre, parce qu'il est un juge impartial et indépendant. Si ce juge s'abstient le plus souvent d'exprimer un jugement, c'est peut-être parce qu'il n'a pas de préjugé : mais il m'a dédommagé, sans rien dire, en achetant mon livre. Et, s'il ne mesure point le fond, à tout le moins il le voit : or, c'est beaucoup déjà que de le lui avoir fait voir.

***

Je me suis donc efforcé, dans ces deux livres, d'exprimer simplement ce que je crois être le vrai. Si j'ai mêlé à la spéculation philosophique un sentiment français, c'est parce que je crois aussi que nos grands Français ont été, entre tous, de bons serviteurs du vrai : si je me suis attaché d'un tel amour à ces deux penseurs français, c'est parce que je crois qu'ils peuvent nous servir de guides dans la recherche de la vérité et qu'ils peuvent aider beaucoup de ceux qui ont lutté pour elle à prendre conscience de ce qu'ils ont agi sans toujours le penser.

Certes, je puis le déclarer sans honte, je crois à la justice de la cause française; je crois à la justice de cette cause pour qui sont morts tant d'hommes de la plus haute valeur

morale; j'y crois parce qu'ils sont morts pour elle, et parce que leur instinct moral n'a pu les tromper : car ils sont morts, non pour que la France triomphe, mais pour qu'elle vive, non pour qu'elle asservisse les peuples, mais pour qu'elle les libère. Or, cela est si manifestement juste que les Allemands, afin de convaincre le monde, et leurs hommes eux-mêmes, de la justice de la cause allemande, ont dû chercher, par mensonge, à les convaincre qu'ils luttaient pour défendre leur liberté et pour vivre.

Ainsi, le mot décisif de Pascal prend tout son sens : « Je ne crois, dit-il, que les histoires dont les témoins se feraient égorger. » Pascal n'a pas dit, comme on le lui a fait dire : « Je croirais volontiers les histoires dont les témoins se font égorger. » Et en effet, si seules les doctrines qui suscitent des martyrs méritent d'être crues, lorsqu'il s'agit de doctrines pour lesquelles il est juste, si elles sont vraies, de donner sa vie, il ne suffit point, pour en assurer la vérité, que l'on meure pour elles.

Aussi bien la règle énoncée par Pascal ne lui sert-elle qu'à éliminer l'erreur : il ne prétend pas qu'elle suffise à prouver la vérité d'aucune doctrine, ni, en particulier, de la doctrine chrétienne, qui est, pour lui, la vérité. Mais il observe — et c'est là toute son apologie — que le christianisme est une doctrine qui repose sur des faits : *seuls parmi tous les autres, les témoins du christianisme moururent pour des* faits ; *plus précisément, ils moururent pour une vérité qu'ils tiraient des faits, et qu'ils ne pouvaient s'empêcher d'en tirer, parce qu'ils voyaient qu'elle s'en conclut nécessairement. Alors, la preuve est complète : car, pour qu'une telle doctrine s'impose, il ne suffit pas que les faits sur lesquels elle repose nous soient attestés par des témoins dignes de foi; il faut encore que faits et doctrine soient pratiquement identiques, et que la vérité reli-*

gieuse découle clairement des faits, ou se trouve confirmée par eux. C'est le cas du christianisme, nous dit Pascal : et c'est pourquoi, nous dit-il encore, le christianisme s'impose. Eritis mihi testes...

De tels témoins valent plus que tous les arguments dialectiques pour ou contre : car ces arguments sont à notre mesure; mais la vérité, qui comble toutes nos mesures, les déborde en tous sens.

Pascal est un témoin à sa façon. Il avait l'âme d'un témoin et d'un martyr : il était prêt à sacrifier à sa foi sa vie même, puisqu'il lui a sacrifié quelque chose qui lui tenait plus profondément à cœur que la vie même, je veux dire sa gloire humaine, et son orgueil humain, et la science, et l'amour même des siens. Et voilà pourquoi le livre du « plus profond des penseurs français » (1) *est beaucoup plus qu'un livre : un témoignage.*

Mais sa conviction ne l'empêchait pas de chercher plus avant, de chercher toujours, dans un esprit de parfaite et ardente charité, comme cherchent *et comme* aiment *ceux-là seuls qui ont* trouvé.

Pascal nous a fait comprendre que c'est avoir trouvé déjà que de chercher avec la seule passion du vrai; il nous a fait comprendre, vérité trop oubliée, que la foi en la vérité est le seul fondement de la liberté, de la tolérance, de la charité, et que toute tolérance qui ne se fonde pas sur cette foi est mépris souverain, et non respect, de l'homme et de sa raison. Mais il a fait plus : il nous a montré par son exemple qu'avoir trouvé, en cette vie, c'est chercher encore, c'est chercher toujours, parce que l'homme n'est fait que pour la vérité, que la vérité a nom l'infini, et que, pour connaître et vouloir cet infini qui nous dépasse infiniment,

(1) L'expression est de Schleiermacher.

tout en nous étant plus présent à nous-même que nous-même, il faut marcher sans arrêt dans une voie qui s'allonge sans cesse à mesure qu'on y progresse, et dont le terme, qui doit être atteint quelque jour, ne saurait être atteint ici-bas.

Cérilly, 31 juillet 1922.

Toutes les citations de Pascal qu'on trouvera dans ce volume se réfèrent aux *Œuvres de Blaise Pascal*, publiées dans la collection des *Grands Écrivains de la France* par Léon Brunschvicg, Pierre Boutroux et Félix Gazier, 14 vol., Paris, Hachette, 1904-1914, et subsidiairement, pour les œuvres qu'elle contient, à l'édition *minor* des *Pensées et Opuscules* par Brunschvicg chez Hachette. Elles doivent être lues ainsi :

II, 249 ; 88 = édition des *Grands Écrivains*, t. II, p. 249 ; éd. *minor*, p. 88.

395 = *Pensées*, nº 395 (d'après la numérotation adoptée par Brunschvicg dans ses deux éditions, et reproduite, notamment, par V. Giraud chez Bloud, par l'éditeur des *Pensées* dans la collection « Lutetia » avec préface de Faguet, et par l'éditeur des *Pensées* dans la collection « Gallia » avec introduction de Boutroux).

430 : XIII, 333 ; 524 = *Pensées*, nº 430 ; éd. des *Grands Écrivains*, t. XIII, p. 333 ; éd. *minor*, p. 524.

L'édition des *Grands Écrivains* est extrêmement précieuse, et elle est fort complète, malgré l'absence regrettable de deux des *Discours* de Filleau de la Chaise. Toutefois, elle doit être maniée avec discrétion, car elle contient un bon nombre d'*errata* qui n'ont pas été relevés ; et, de plus, le principal éditeur, ayant vu et peut-être découvert le *christianisme* à travers le *jansénisme*, a été porté à attribuer à celui-ci ce que Pascal, dans bien des cas, a emprunté à celui-là, et qui n'a d'ailleurs rien que de proprement chrétien : comme, par exemple, lorsque Pascal dit, avec tous les catholiques, que la grâce est nécessaire pour la charité (ou amour de Dieu) et pour les bonnes œuvres. De là résulte une certaine déformation de la perspective, qu'aggrave encore une tendance nettement « idéaliste » dans l'interprétation et la critique d'une doctrine qui est aux antipodes de l' « idéalisme » moderne. Ces réserves faites, on ne peut que louer l'auteur de cette édition à bien des égards magistrale.

Comme on le verra, j'ai porté une attention spéciale sur deux aspects de la pensée de Pascal qui m'apparaissent l'un et l'autre fondamentaux, quoique à des plans ou dans des ordres différents : l'aspect scientifique et l'aspect théologique. Sur le premier, ou, plus précisément, sur la question mathématique, j'ai dû me contenter d'in-

diquer les résultats d'un travail entrepris avec mon collègue et ami Maurice Janet, et pour lequel je m'étais mis d'accord avec Pierre Boutroux peu de temps avant sa mort. Pour le second, qui, au gré de Pascal même, l'emporte infiniment sur tout le reste, je dois plus que je ne saurais dire à la science merveilleusement éclairante de mon vieil ami, à qui le *Descartes* déjà était si fort redevable. Qu'il veuille bien trouver ici, avec tous ceux qui m'ont assisté de leurs lumières, le témoignage de ma gratitude.

LES MAITRES DE LA PENSÉE FRANÇAISE

PASCAL

I

PASCAL ET SON ÉPOQUE
PAGANISME RENAISSANT ET RENOUVEAU DE LA VIE CATHOLIQUE

Qui ne connaît la page fameuse qu'a écrite Chateaubriand sur Pascal, en son *Génie du christianisme?* Relisons-la cependant, pour n'avoir pas à la paraphraser (1) :

Il y avait un homme qui, à douze ans, avec des barres et des ronds, avait créé les mathématiques ; qui, à seize, avait fait le plus savant traité des coniques qu'on eût vu depuis l'antiquité ; qui, à dix-neuf, réduisit en machine une science qui existe tout entière dans l'entendement ; qui, à vingt-trois, démontra les phénomènes de la pesanteur de l'air, et détruisit une des grandes erreurs de l'ancienne physique ; qui, à cet âge où les autres hommes commencent à peine de naître, ayant achevé de parcourir le cercle des sciences humaines, s'aperçut de leur néant et tourna ses pensées vers la religion ; qui, depuis ce moment jusqu'à sa mort, arrivée dans sa trente-neuvième année, toujours infirme et souffrant, fixa la langue que parlèrent Bossuet et Racine, donna le modèle de la plus parfaite plaisanterie, comme du raisonnement le plus fort ; enfin qui, dans les courts intervalles de ses maux, résolut,

(1) *Génie du christianisme*, 3e part., liv. II, chap. VI.

par distraction, un des plus hauts problèmes de la géométrie, et jeta sur le papier des pensées qui tiennent autant du Dieu que de l'homme. Cet effrayant génie se nommait *Blaise Pascal.*

Voilà l'homme que nous allons chercher à voir revivre dans ses œuvres, et à qui nous demanderons de nous éclairer sur notre nature, sur notre place dans l'univers, sur notre destinée.

Pascal, à maints égards, peut être tenu pour l'homme le plus représentatif du génie de notre race : ce qu'est un Platon pour la Grèce, un Dante pour l'Italie, un Cervantes ou une sainte Thérèse pour l'Espagne, un Shakespeare pour la Grande-Bretagne, Pascal l'est pour la France. Autant, et plus peut-être, qu'aucun de ces héros nationaux, Pascal incarne l'esprit de son pays en sa plus admirable plénitude. Comme savant, comme penseur, comme artiste, comme homme, dans l'ironie la plus fine comme dans la satire la plus mordante, dans l'exposé le plus serré comme dans l'éloquence la plus pressante et la plus splendide poésie, dans la logique de l'esprit comme dans la logique du fait, enfin dans la plus intime, la plus haute et la plus pure spiritualité, s'il a eu des égaux, Pascal n'a pas eu de maîtres : et nul n'a réuni en lui tant de qualités diverses. Il concentre dans son génie de flamme tous les dons qui nous caractérisent et dont est fait notre génie propre : l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse, la dialectique et le cœur, le sens du positif et la foi en l'idéal, la soumission aux faits, mais pour les dépasser sans cesse en les approfondissant, et pour ne se reposer que dans l'infini, parce que l'infini seul est capable de donner à celui qui le cherche, qui croit en lui et qui l'aime, la raison de ce qui est, la clef de l'énigme et le remède à nos misères, dans la joie et dans la paix divines.

Tel fut Pascal. Sa gloire a grandi avec les années, et

elle ne fera que grandir. A mesure que se développe et s'enrichit le génie de notre race, à mesure que croît en chacun de nous la vie intérieure, nous le comprenons mieux ; et à mesure que nous le comprenons mieux, il nous apparaît tout à la fois plus grand et plus proche de nous, en même temps que plus largement humain (1).

De tels hommes ne sont pas de ceux dont on peut faire le tour en une fois. A vrai dire, je crois qu'on ne peut les embrasser tout entiers : car leur génie, comme la nature, est inépuisable, et déborde toutes nos mesures.

Cependant notre âge aura eu le mérite de restituer, avec le texte des *Pensées* (2), la vraie physionomie de

(1) Les étrangers ne s'y sont point trompés. Citons, parmi d'innombrables témoignages, ceux de Karl BORNHAUSEN, professeur à l'Université de Marburg, qui a consacré à Pascal deux importants ouvrages, *Die Ethik Pascals*, Giessen, 1907, et *Pascal*, Basel, Reinhardt, 1920 ; du biographe de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, de HAUCK, t. XIV, Leipzig, 1904, p. 715, qui, en reconnaissant que Pascal eût pu être le Newton de la France, ajoute qu'il est un guide pour tous ceux qui cherchent Dieu ; de NIETZSCHE qui écrit à Brandès : « Pascal, je l'aime presque » ; de H. F. STEWART, fellow of Trinity College, Cambridge, à qui nous devons l'un des plus beaux livres qui aient été écrits sur Pascal, *la Sainteté de Pascal*, traduction française chez Bloud, 1919 (avec, p. XIX, une bibliographie anglaise, à laquelle il faut joindre les *Miscellaneous Studies* de Walter PATER, 1895) ; de HÖFFDING, qui le rapproche de Kierkegaard (*Revue de métaphysique*, 1913, p. 731) ; d'un traducteur suédois, qui écrit : « Pascal appartient aux plus grands esprits de l'humanité et aux plus nobles ; contre sa pensée les sarcasmes de Voltaire sont venus se briser sur un mur de granit » (*Pascal, Tankar i religiosa fragor*, Stockholm, 1911, p. 7) ; d'un critique italien, qui écrit dans *Il Marzocco* du 16 janvier 1921 : « Les *Pensées* de Pascal n'appartiennent pas seulement à la littérature française, mais à la littérature européenne » ; enfin de l'admirable penseur espagnol Miguel DE UNAMUNO, qui dit dans « The spirit of Spain » (*Englishwoman* de novembre 1909, London, Grant Richards, p. 92) : « Il y a peu d'âmes plus espagnoles que le Français Pascal. Et comme Pascal, en même temps qu'Espagnol, était Français, il possédait le sens scientifique, le sens de l'ironie et du scepticisme, en même temps que son opposé, le sens tragique de l'Espagnol, la faim de l'éternité ; et de là naquit cette lutte terrible qui se livra en son âme... Nous autres, Espagnols, nous comprenons parfaitement, et mieux sans doute que les Français, le mot de Pascal : *Il faut s'abêtir.* »

(2) La première édition des *Pensées* d'après le manuscrit a été

Pascal. Si l'auteur des *Provinciales* et des *Pensées* exerça sur son époque une action immédiate et profonde (1), action qui s'est perpétuée et accrue durant les âges suivants, très vite aussi, sous l'influence des passions, des

donnée, à la suite du rapport de Victor Cousin sur la *Nécessité d'une nouvelle édition des « Pensées » de Pascal* (1842), par Faugère, chez Andrieux, en 1844. Avant cette date, on ne pouvait les lire que dans l' « édition janséniste » de Port-Royal (1669-1670 et fréquentes réimpressions), édition d'ailleurs excellente à maints égards, qui a servi de base à l'édition récente de Gazier (Société française d'imprimerie et de librairie, 1907), mais qui, sous prétexte de l' « éclaircir » et de l' « embellir », en avait profondément remanié le texte ; dans l' « édition philosophique » publiée par Condorcet (*Éloge et Pensées de Pascal*, 1776), sous le patronage et avec les remarques de Voltaire, puis rééditée par Voltaire avec de nouvelles remarques (1778), où Pascal est arrangé de telle sorte qu'il est défiguré ; et dans la première édition complète des *Œuvres de Blaise Pascal*, publiée par l'abbé Bossut en 1779 à Paris (Detune, à la Haye, sans nom d'auteur), suivant un classement encore assez arbitraire (« Pensées qui se rapportent à la philosophie, à la morale et aux belles-lettres. Pensées immédiatement relatives à la religion ») : classement contre lequel réagirent les éditions de Ducreux (Paris, 1785) et de Frantin (Dijon, 1835). Parmi les nombreuses éditions modernes des *Pensées*, il faut signaler, après celle de Faugère, l'édition Havet (Dezobry, 1852 ; Delagrave, 1887), l'édition paléographique de Molinier (Lemerre, 1877-1879), l'édition critique de Michaut, qui suit l'ordre du manuscrit (Fribourg, 1896), et l'édition Brunschvicg (Hachette, *minor*, 1897 ; *major*, 1904, trois volumes de la collection des *Grands Écrivains de la France*, « Œuvres de B. Pascal », t. XII-XIV), à compléter par la magnifique reproduction en phototypie de l'original des *Pensées*, Bibliothèque nationale, fonds français, ms 9202. Voir à ce sujet XII, IV-XL, et Victor Giraud, *Pascal, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, Fontemoing, 3e éd., 1905, p. 130-136. Sainte-Beuve note d'ailleurs, non sans raison (*Port-Royal*, 3e éd., 1867, t. III, p. 414), que la critique moderne, dans son effort pour restituer le livre de Pascal, l'a « religieusement démoli » et même « ruiné en un certain sens », laissant les pierres du monument gisantes à terre.

(1) Voir, au sujet de l'influence des *Provinciales* sur Bossuet, Boileau, Molière, La Fontaine, Racine, F. Brunetière, *Manuel d'histoire de la littérature française*, Delagrave, p. 156-160 ; et au sujet de l'influence des *Pensées* sur l'apologétique catholique (Huet, Bossuet, Fénelon, La Bruyère, Bourdaloue) et protestante (Abbadie), V. Giraud, *Pascal*, p. 171-175. Sur Pascal et Bossuet, cf. Havet, t. I, p. 125-135. La première en date des critiques des *Pensées* est celle qui est contenue dans le 5e dialogue du *Traité de la délicatesse*, de l'abbé de Villars, Paris, Barbin, 1671.

intérêts, de l'esprit de parti, on accentua certains traits de son caractère et de son œuvre, on masqua ou l'on altéra les autres, au point de défigurer l'ensemble et de substituer au personnage réel un personnage fictif. Longtemps d'absurdes légendes ont couru sur son compte, dont notre époque seulement a commencé de faire justice : les uns le traitaient de fanatique et de sectaire (1), d'homme de parti, ou de dupe (2) ; les autres l'accusaient de pessimisme outré, ou de jansénisme exaspéré (3), ou de mysticisme extravagant, ou d'incurable scepticisme (4) ; certains même, emportés par leur « envie de

(1) « Fanatique » est l'expression qui revient constamment sous la plume de VOLTAIRE, lorsqu'il parle de ce « misanthrope sublime » (voir notamment les *Dernières remarques sur les « Pensées » de Pascal*, 1777, éd. Beuchot, t. L, p. 376, 391, 395, 399). C'est également, si l'on excepte le protestant Boullier, l'opinion de tout le dix-huitième siècle sur Pascal, jusqu'à Jean-Jacques Rousseau, cet autre misanthrope, à qui Voltaire reproche de *pascaliser* dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* (P.-M. MASSON, *la Formation religieuse de J.-J. Rousseau*, Hachette, 1916, p. 101).

(2) « Beaucoup d'hommes invinciblement attachés aux préjugés de leur enfance mettent leur gloire, leur piété à prouver aux autres un système avant de se le prouver à eux-mêmes... Alors, plus ils ont d'esprit, de pénétration, de savoir, plus ils sont habiles à se faire illusion, à inventer, à unir, à colorer des sophismes, à tordre et défigurer tous les faits pour en étayer leur échafaudage. Et, pour ne citer qu'un exemple et un grand exemple, il est bien clair que, dans tout ce qui regarde la métaphysique et la religion, Pascal n'a jamais suivi d'autre méthode » (André CHÉNIER, *Hermès*, éd. Dimoff, Delagrave, t. II, p. 49).

(3) C'est l'expression dont se sert Maurice SOURIAU, *Pascal* (Classiques populaires), 1897, p. 183. Vinet et Brunetière ont appelé Pascal un pessimiste : mais son pessimisme, comme le remarque VINET (*Études sur B. Pascal*, Fischbacher, 3e éd., p. 236), est le pessimisme de ceux qui ont profondément réfléchi sur la vie, et c'est un pessimisme qui aboutit à la joie.

(4) L'abbé de Villars reproche à Paschase [Pascal] de fournir, d'ailleurs involontairement, des armes aux pyrrhoniens (E. DROZ, *Étude sur le scepticisme de Pascal considéré dans le livre des « Pensées »*, Paris, Alcan, 1886, p. 273). Quant à la thèse du « scepticisme de Pascal », elle fut proposée par Victor COUSIN dans son livre *Des « Pensées » de Pascal*, Paris, Ladrange, 1844, et communément acceptée depuis : on la retrouve dans les ouvrages de l'école éclectique, dans les *Médaillons* de Jules Lemaître, dans les *Poésies* de Mme Ackermann, dans

combattre ce géant », et de frapper à mort « ce vainqueur de tant d'esprits » (1), ont cherché à le faire passer pour un malade, un déséquilibré et un fou (2).

Aujourd'hui, si l'on excepte une petite minorité de dilettantes, dont le mépris qu'ils professent pour Pascal est un hommage rendu à son génie, tous les Français sont unis dans leur admiration et dans leur amour pour Pascal : tous, à quelque confession ou à quelque parti qu'ils se rattachent, et quelles que soient leurs croyances ou leurs tendances intimes, les Sainte-Beuve et les Joseph Bertrand, les Sully Prud'homme, les Bourget ou les Barrès, les Vinet, les Duhem, les Boutroux, et combien d'autres, sans en excepter les jésuites, qu'il avait un peu malmenés, ont étudié Pascal, l'ont pratiqué avec ferveur, proclamant ses affinités singulières avec notre époque, sa profonde humanité, l'influence décisive qu'il avait eue sur l'orientation de leur pensée et de leur vie (3).

l'*Histoire du matérialisme* de Lange. D'après cette thèse, Pascal n'aurait échappé aux affres du doute qu'en se jetant dans le mysticisme le plus extrême, dans le fidéisme, disent les uns, dans le fanatisme, affirment les autres. Droz a très justement montré que Pascal n'est sceptique ni par sa méthode, ni par sa doctrine, mais que les « philosophes » ne lui ont pas pardonné d'avoir si mal parlé de la « philosophie », et l'ont accusé, parce qu'il renie leur philosophie, de renier la raison. Voir également à ce sujet VINET, *Études*, III et VII. JANSSENS, *la Philosophie et l'Apologétique de Pascal*, Louvain et Paris, Alcan, 1906, p. 156 et suiv.

(1) VOLTAIRE, *Lettres à M. de Formont*, juin-juillet 1733 (Beuchot, t. LI, p. 387, p. 414).

(2) C'est la thèse d'un Voltaire, d'un La Mettrie, d'un Condorcet, et plus près de nous, de LÉLUT, *l'Amulette de Pascal*, Paris, Baillière, 1846. Peut-être était-ce, avec une nuance, l'avis de l'olympien Gœthe (V. GIRAUD, p. 228, note). Le reste ne vaut pas l'honneur d'être nommé.

(3) Voir ces témoignages, avec les références, dans V. GIRAUD, *Pascal*, p. 2-6. On peut y joindre celui de Maurice BARRÈS, dont la belle conférence sur « l'Angoisse de Pascal » a paru dans le *Journal de l'Université des Annales* du 25 mai 1909 ; celui de RENOUVIER, qui écrit dans la *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, Paris, Leroux, 1897, p. 65 : « Pascal est devenu comme un auteur de notre temps » ; celui de DROZ, *Scepticisme de Pascal*, p. 7 : « Cet auteur était si bien en

Comme philosophe, Pascal a été plus longtemps méconnu. Voltaire prétend qu'à la géométrie et à l'éloquence il ne joignait pas la vraie philosophie (1) ; Victor Cousin lui refuse « l'esprit créateur » (2) ; Renouvier le considère comme trop personnel, trop préoccupé de son *moi*, pour être compté parmi les philosophes (3) ; et, parce qu'il n'a pas enfermé sa pensée dans un système, les traités classiques d'histoire de la philosophie ne lui faisaient pas toujours l'aumône même d'une mention. Il a fallu attendre ces dernières années (4), il a fallu attendre, à vrai dire, la guerre, pour que Pascal penseur fût placé à son rang : le premier. C'est que la guerre nous a rappelé, ou nous a révélé, ce que doit être la philosophie : non pas un vain jeu dialectique de concepts, mais la réponse aux questions que l'homme se pose en présence de la mort. Et qui donc, en ce sens, mérite plus justement que Pascal le titre de philosophe? Dans sa notice

même temps un homme, que personne ne peut le lire sans se trouver par quelque endroit en conformité de pensée ou de sentiment avec lui » ; celui de DUHEM enfin, qui méditait sans cesse Pascal, qui savait par cœur les *Pensées*, et ne voyait, dans la *Critique de la raison pure* de Kant, que « le commentaire le plus long, le plus obscur, le plus confus, le plus pédant de ce mot de Pascal : Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme » (P. DUHEM, *la Science allemande*, Paris, Hermann, 1916, p. 17, et le discours d'E. PICARD sur « l'Œuvre de P. Duhem », dans *la Revue universelle* du 1er janvier 1922, p. 33).

(1) *Dernières remarques sur les « Pensées » de Pascal*, Beuchot, t. L, p. 400.

(2) *Des « Pensées » de Pascal*, p. 108. On peut douter, il est vrai, que Cousin s'y connût en fait d'esprit créateur.

(3) *Manuel de philosophie moderne*, Paris, Paulin, 1842, p. 218. Comme si, pour être philosophe, il fallait cesser d'être homme !

(4) Il n'est que juste de signaler cependant les deux belles études consacrées à « la Philosophie de Pascal » par F. RAVAISSON (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887) et par F. RAUH (*Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 1891). Dès 1867, RAVAISSON écrivait dans son rapport sur *la Philosophie en France au dix-neuvième siècle*, Hachette, 5e éd., p. 281-282 : « Dans ce mouvement général par lequel la pensée tend à dominer... les doctrines du matérialisme, la moindre part ne sera point, peut-être, celle de la patrie de Descartes et de Pascal. »

sur la philosophie (1), Henri Bergson constate « que Descartes et Pascal sont les grands représentants des deux formes ou méthodes de pensée entre lesquelles se partage l'esprit moderne ». Dans son cours de 1916 professé à la Sorbonne, Victor Delbos place Pascal à côté de Descartes (2). De fait, avec le recul du temps, Descartes et Pascal apparaîtront sans doute comme les deux géants de la pensée moderne, comme notre Platon et notre Aristote.

Mais le Platon français est plus qu'un philosophe : c'est un homme (3), et un homme qui ne s'est pas contenté, comme Descartes, de la recherche méthodique et de la possession tranquille de la vérité, un homme qui a

(1) Notice écrite, à l'occasion de l'exposition de San Francisco, pour la collection « la Science française », chez Larousse [1915], p. 7. Bergson fait dériver de Pascal le courant « qu'on pourrait appeler sentimental, à condition de prendre le mot *sentiment* dans l'acception que lui donnait le dix-septième siècle et d'y comprendre toute connaissance immédiate et intuitive ». Et il ajoute : « Pascal a introduit en philosophie une certaine manière de penser qui n'est pas la pure raison, puisqu'elle corrige par l'esprit de finesse ce que le raisonnement a de géométrique, et qui n'est pas non plus la contemplation mystique, puisqu'elle aboutit à des résultats susceptibles d'être contrôlés et vérifiés par tout le monde. » Ainsi, de Descartes et de Pascal, comme de deux sources, procèdent les deux grands courants de la philosophie moderne : le premier plus visible, mais le second probablement plus profond, ainsi que me le faisait remarquer M. Bergson lui-même.

(2) V. Delbos, *la Philosophie française* (leçons éditées par Maurice Blondel), Paris, Plon, 1919. Voir également un intéressant chapitre sur Descartes et Pascal dans le petit livre de L. Brunschvicg, *Nature et liberté*, Flammarion [1921]. Toutefois, il ne paraît pas très exact de définir les courants qui procèdent de Descartes et de Pascal comme « les deux courants antagonistes, de rationalité et d'irrationalité » (p. xi) : le *désaveu de la raison* raisonnante, chez Pascal, est conçu comme *éminemment raisonnable*, et, ainsi que le note Delbos, p. 90, « la pensée chez lui reste présente à tout ce qu'il affirme par delà la raison, et même à un certain point de vue contre la raison ». Voir à ce sujet de belles pages de Boutroux sur la théorie pascalienne de la *raison vivante*, dans son avant-propos au livre de Stewart, Bloud, 1919.

(3) « Son livre est grand précisément parce que c'est une œuvre d'homme. » Vinet, p. 124.

« cherché en gémissant » (*421*), qui a connu, éprouvé, souffert, vécu, et renouvelé en les revivant, toutes les idées et tous les sentiments de l'homme. Rien de ce qui nous touche n'est demeuré étranger à ce « multiple génie, où la nature semble avoir allumé autant de flambeaux qu'elle a de provinces mystérieuses, depuis l'espace infini où gravite la matière jusqu'aux abîmes de la conscience humaine » (1) ; bien plus, il semble, à de certaines heures, descendre plus avant que nous dans le tréfonds de notre *moi*, et nous révéler nous-même à nous-même. C'est pourquoi, lorsque l'homme, au lieu de se laisser étourdir par les bruits du dehors ou aveugler par les ennemis du dedans, rentre en soi et s'interroge dans le secret de sa conscience, il s'adresse à Pascal comme à un guide, un confident et un ami (2). Pour beaucoup, je le sais, ce petit volume fut un fidèle compagnon du front : dans leur sac, comme dans leur cantine, il y eut toujours une place pour les *Pensées* de Pascal ; nous le chérissions comme l'un des soutiens des heures d'isolement, de lassitude, de détresse physique ou morale : il fut pour nous un viatique ; et beaucoup, sans doute, sentirent plus ou moins confusément ce qu'exprimait en termes inoubliables l'aspirant Jean Bouvier (3) :

Nous savons que *le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant*, mais notre tête reste droite sans forfan-

(1) SULLY PRUDHOMME, *Revue des Deux Mondes* du 15 juillet 1908, p. 336.

(2) Voir dans la *Possession du monde* de G. DUHAMEL (1920) cet « essai sur le règne du cœur », où l'auteur, devant l'immense déception de la guerre, cette « espèce de faillite dont voici convaincue notre civilisation », commente, mais sans arriver à sa bienheureuse certitude, les mots de PASCAL (*Pensées*, *67*) : « *Vanité des sciences*. La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale au temps d'affliction ; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures. »

(3) Cette belle méditation fut écrite au camp d'Hadol et publiée en février 1916 dans *la Marmite*, « gazette du front, paraissant irrégulièrement jusqu'à la victoire ». Elle a été réimprimée dans *l'Ascen-*

terie : nous sommes des êtres finis, transfigurés par une cause qui nous dépasse et atteint à l'absolu, à l'infini. Et, loin de nous anéantir, nous grandissons : seules les choses éternelles nous touchent, et tout ce qui est fini, en nous ou autour de nous, ne nous intéresse plus... Jadis nous regardions la vie, parfois de loin la mort, et de plus loin encore l'éternité. Aujourd'hui nous regardons de loin la vie, de près la mort, et de plus près peut-être cette éternité. C'est ainsi que nous avons avancé d'un pas, d'un pas immense, et que nous nous trouvons sur la même cime que toi, ô sage de Port-Royal. Et tu es notre grand ami, Pascal, parce que tu ne nous as pas déçus, parce que tu nous avais devancés et que tu nous accueilles au point même où nous l'eussions souhaité, et parce que tu donnes à nos pensées la nourriture qu'elles exigent.

Ces lignes étaient écrites en présence de la mort. Et, en effet, Pascal est l'un des hommes que l'on peut lire devant la mort.

Voilà ce que nous ne saurions oublier en étudiant Pascal. Nous ne pouvons traiter de sa philosophie comme nous traiterions de toute autre philosophie. Un si haut et si rare génie, ainsi que le remarque Boutroux en tête de l'étude qu'il lui a consacrée (1), doit être abordé dans un esprit de respect, de sympathie profonde, de docile abandon à l'influence de Pascal lui-même. Pascal, avant d'écrire, se mettait à genoux ; il faut se recueillir si l'on veut le comprendre.

Nous ne l'aborderons pas directement aujourd'hui.

sion d'une âme : Jean Bouvier, Paris, Bloud, 1921, p. 165-168. Voir du même, une lettre écrite en janvier 1916 : « Je lis toujours Pascal, et c'est une source infinie de réflexions... D'ailleurs nous sommes une bande d'aspirants qui voyageons sur les grandes routes de France avec la Bible, l'*Imitation*, les *Pensées* de Pascal et autres œuvres édifiantes comme viatique » (*l'Ascension d'une âme*, p. 92-93). Nous savons aussi, par Péguy, que Pascal fut la source principale des méditations de Psichari : c'est dans les *Pensées* qu'il découvrit l'ordonnance du christianisme, effort et soumission, liberté et servitude, c'est-à-dire tout à la fois raison de progrès et motif d'humilité.

(1) Émile Boutroux, *Pascal*, Paris, Hachette, 1900 (Collection des *Grands Écrivains français*).

Cette riche nature, qui dépasse de toute la hauteur de son génie son époque et son milieu, s'y rattache pourtant étroitement : son époque se reflète en lui, avec ses grandeurs et avec quelques-unes de ses faiblesses ou de ses limitations, et il nous en renvoie une image fidèle, encore que singulièrement agrandie et épurée. Nul génie ne fut plus personnel que Pascal : mais sa personnalité n'est pas faite de repliement égoïste sur soi ; elle nous présente la vivante synthèse de tout ce qui s'agitait autour de lui, en arrière et en avant de lui.

***

L'époque où naquit Pascal est une époque toute bouillonnante d'idées, de sentiments, de tendances souvent contradictoires, dont l'issue, pendant quelques années, parut encore douteuse : l'une des époques les plus riches, à tout prendre, de la pensée française.

J'ai tâché ailleurs (1) de retracer dans ses grandes lignes le mouvement scientifique à cette date. Je n'y reviens pas. Il suffit de rappeler ici comment Galilée, l'instaurateur de la méthode expérimentale, et Descartes, le créateur de l'analyse universelle, avaient donné une impulsion nouvelle à la science que nous avait léguée l'antiquité grecque et que le moyen âge chrétien avait vivifiée par la notion de vérité. Entre Galilée et Descartes, d'une part, Leibniz et Newton, de l'autre, Pascal, qui nous livra le premier modèle d'une expérimentation physique précise et complète, qui jeta les bases du calcul intégral et conçut le calcul des probabilités, Pascal est l'intermédiaire génial dont les intuitions, devançant de loin l'avenir, ne sont pas près encore d'être épuisées. Elles expliquent, pour une bonne part, la genèse de son œuvre.

(1) Voir mon travail sur *Descartes*, p. 99-110.

Mais Pascal n'est pas seulement un *savant*, dont les découvertes, venues à leur heure et issues du fond de son génie, ont eu une part décisive au développement de la pensée humaine, comme au développement de sa propre pensée. C'est un *homme* et c'est un *chrétien*. C'est de la vie religieuse qu'il a vécu le plus intensément ; et c'est aussi à la vie religieuse de son époque qu'il a été le plus intimement mêlé. Le séparer de son milieu serait s'interdire de comprendre le rôle qu'il y a joué, et le but même qu'il s'est proposé d'atteindre.

Le commencement du dix-septième siècle en France se signale par une crise du sentiment religieux (1) : crise aiguë, comme celles qui caractérisent les périodes de croissance rapide ; crise profonde, comme celles qui sont dues à une modification du tempérament moral, à une transformation des idées et des mœurs. A la suite de l'ébranlement occasionné par la Réforme et par la Renaissance, qui rompent avec la tradition du moyen âge et visent à restaurer, l'une l'Évangile, l'autre l'antiquité païenne, sous le contre-coup des guerres civiles et des grands bouleversements politiques, économiques et sociaux qui ajoutent à l'instabilité des esprits l'incertitude des conditions de vie, une sourde inquiétude s'empare des âmes, et travaille toutes les nations dans lesquelles s'est brisée l'unité de la chrétienté : inquiétude qui tantôt se traduit en frénésie de changement, en appétit de la nouveauté, en impatience du joug, et tantôt, au contraire, aboutit à un amour accru de la règle, de la tradition, de l'autorité, comme semences de vie spirituelle et assurances d'ordre. Regardez de près : derrière les institutions et les mœurs, plus pro-

(1) Pour tout ce qui suit, voir le très intelligent ouvrage de Fortunat Strowski, qui m'a servi de guide : *Histoire du sentiment religieux en France au dix-septième siècle. Pascal et son temps.* Première partie : *De Montaigne à Pascal*, Paris, Plon, 5e éd.

fondément qu'elles, et au secret des cœurs, vous discernerez sans peine le principe de ces changements visibles, la cause qui les explique ; et cette cause est, comme toujours, une cause religieuse (1) : c'est, ici, la lutte qui met aux prises ces deux grandes forces antagonistes, le paganisme et le christianisme.

I

LE PAGANISME RENAISSANT

Le courant païen se manifeste dès cette époque avec une violence d'autant plus grande qu'il a été contenu pendant de plus longs siècles. Sous des formes diverses, qui vont d'un catholicisme parfois sincère, plus souvent de façade, jusqu'à la négation la plus hardie ou la plus téméraire, et jusqu'à l'athéisme déclaré, stoïciens, sceptiques, politiques et libertins battent en brèche l'autorité traditionnelle de l'Église et les croyances même les plus assurées de la raison.

1. *Les stoïciens.* — Le manuel d'Épictète est l'un des bréviaires de l'époque. Il fut, semble-t-il, introduit d'Allemagne en France par des demi-réformés, comme Antoine Du Moulin et Coras, ou par de francs réformés comme Rivaudeau (2). Mais il ne tarda pas à se pro-

(1) « C'est sur le sentiment religieux que repose la vie des nations », écrit James Bryce, *le Saint-Empire romain germanique*, trad. franç., avec préface de Lavisse, Paris, 1890, p. 119.

(2) Antoine Du Moulin, qui vécut à la cour de Marguerite de Navarre, donne la première traduction française du *Manuel d'Épictète*, à Lyon, en 1544. Jean de Coras, conseiller du roi au Parlement de Toulouse, traduit l'*Altercation en forme de dialogue de l'empereur Adrian et du philosophe Épictète*, Paris, 1558. André Rivaudeau, gentilhomme du Bas-Poitou, traduit le *Manuel* sous ce titre : *la Doctrine d'Épictète, stoïcien, comme l'homme se peut rendre vertueux, libre, heureux et sans passion*, Poitiers, 1567. Cette traduction a été

pager dans les milieux catholiques, et notamment à l'Université de Louvain, où, sous une forme sensiblement différente, le stoïcisme s'affronte et se mélange à d'autres influences.

L'Université de Louvain était alors ce qu'elle est redevenue de nos jours, sous la généreuse impulsion du cardinal Mercier et par un contre-coup inattendu de la barbarie allemande, un des foyers de la civilisation occidentale et chrétienne, et le vivant symbole d'un ordre fondé sur l'esprit. Adversaires résolus de Luther, qui ne les ménageait point. les théologiens de Louvain, depuis le chancelier Baïus qu'avait condamné Pie V en 1567, s'étaient peu à peu laissé gagner par les vues des réformés sur la grâce, et, contre les pélagiens, contre les marseillais, contre leurs modernes continuateurs les jésuites, contre Léonard Lessius qui, à Louvain même, défendait le pouvoir du libre arbitre aux dépens de la grâce, ils avaient dressé le christianisme augustinien, restauré et plus ou moins déformé par Jacques Janson, le maître de Cornelius Jansen et son prédécesseur dans la chaire affectée à la réfutation des jésuites (1).

C'est dans ce milieu que se développèrent l'enseignement et la pensée de Juste Lipse, « le plus savant homme qui nous reste », observe Montaigne, « d'un esprit très poli et judicieux ». Éclectique de nom, chrétien de fait, Juste Lipse professe un stoïcisme mitigé ; il s'efforce de montrer, non seulement dans la morale, mais dans la métaphysique stoïciennes, une préparation ou un acheminement au christianisme : mais, pour ce faire, il christianise le stoïcisme et rationalise le christianisme,

publiée, avec une introduction, par Léontine ZANTA, Paris, Champion, 1914, en même temps qu'une thèse sur la *Renaissance du stoïcisme au seizième siècle* (la dissociation des éléments stoïciens, le néo-stoïcisme, Juste Lipse et Du Vair).

(1) Voir à ce sujet J.-B. DU CHESNE, *Histoire du baïanisme*, 1731, p. 209 et suiv. J. PAQUIER, *le Jansénisme*, Paris, Bloud, 1909, p. 124 et suiv.

peut-être à l'excès. La diffusion de ses ouvrages (1) et l'influence de son enseignement furent immenses ; elles ne demeurèrent pas étrangères au développement, par contre-coup ou par réaction, du jansénisme lui-même (2).

A côté de lui, Guillaume Du Vair, un Auvergnat, fils d'un maître des requêtes du duc d'Alençon, et qui fut lui-même président du Parlement de Provence, garde des sceaux et évêque, se fait le propagateur d'un stoïcisme plus rigide, mais plus pratique aussi, qu'il prétend appliquer au service de Dieu, auteur et fin de la nature, selon l'usage de la droite raison. Sa doctrine jouit, pendant deux générations, d'une vogue considérable (3) : elle répondait au besoin d'une époque où la licence des mœurs et les troubles civils, les tristesses du présent aussi bien que l'incertitude de l'avenir, inclinaient les âmes à chercher un refuge dans une philosophie qui unissait à la sagesse antique la vérité de l'Évangile.

Ce néo-stoïcisme d'une si belle tenue morale, qui aida

(1) *De Constantia*, 1584. *Manuductio ad philosophiam stoïcam et physiologia stoïcorum*, 1604.

(2) Duvergier de Hauranne connut Juste Lipse à Louvain, en 1600 (ZANTA, *Renaissance du stoïcisme*, p. 162). Sur les relations complexes du mouvement stoïcien avec la réforme et le jansénisme, et sur l'anti-stoïcisme de Calvin et de Jansénius, cf. ZANTA, p. 47 et suiv. ; STROWSKI, t. I, p. 278 ; et une note de V. GIRAUD, *Pascal*, p. 12.

(3) On ne compte pas moins de quinze éditions de ses œuvres en 1641. Ses trois principaux ouvrages sont : *la Sainte Philosophie* (vers 1584), le *Traité de la philosophie morale des stoïques*, qui nous donne la substance des *Entretiens* d'Épictète, et le *Traité de la constance et consolation ès calamités publiques*, écrit au fort de la Ligue, de 1590 à 1594. Pascal, s'il faut décidément le reconnaître dans le personnage que nous décrit MÉRÉ (*De l'esprit*, Paris, 1677, p. 98). « admirait l'esprit et l'éloquence de M. du Vair ». Mais ce n'est pas dans Du Vair que Pascal lut Épictète : c'est dans la traduction qu'en avait donnée dom GOULU, en religion Jean de Saint-François, sous ce titre : *les Propos d'Épictète recueillis par Arrian, auteur grec, son disciple, translatés du grec en français par Fr. J. D. S. F.*, Paris, 1609. C'est la première traduction française des *Entretiens*. Voir à ce sujet STROWSKI, *Pascal et son temps*. Deuxième partie : *l'histoire de Pascal*, Paris, Plon, 5e éd., 1921, p. 324 et suiv.

Balzac à mourir en Socrate chrétien, qui inspira le « généreux » de Descartes, comme le héros de Corneille, s'alliait chez ces hommes à un catholicisme sincère : mais il n'est pas sûr qu'en son essence il ne lui fût pas opposé, voire contradictoire. Car, ce qu'on découvre au fond de cette doctrine ou derrière cette attitude, c'est bien l'idée stoïcienne, déjà discernable chez certains humanistes de la Renaissance (1), à savoir que l'homme se suffit à lui-même, que sa raison mesure la terre et le ciel, que toutes ses actions sont en son pouvoir, et que les choses extérieures elles-mêmes ne sont que ce que notre jugement les fait, en sorte que tout dépend, en dernier ressort, de notre raison et de notre volonté, en quelque sorte déifiées. Assurément, Du Vair reconnaît dans la *Sainte Philosophie* l'insuffisance de cette morale stoïcienne qui ignore la corruption de la nature humaine, et, de plus en plus clairement à mesure qu'il avance, il affirme qu'elle doit être complétée par la morale chrétienne et par les dogmes catholiques (2). Mais il lui manque, comme à tous les néo-stoïciens, le sentiment profond de la misère humaine et de la nécessité de la grâce, la foi vive au Christ rédempteur ; il lui manque l'humilité du chrétien. Tout le stoïcisme pèche par orgueil : et c'est cette « superbe » que lui reprochera Pascal (3).

(1) Voir à ce sujet quelques pages très suggestives de P. Imbart de la Tour, *les Origines de la réforme*, t. II, Paris, Hachette, 1909, p. 325-328.

(2) Zanta, *Renaissance du stoïcisme*, p. 271-272, p. 281 et suiv. A la nécessité de la résignation s'ajoute, chez Du Vair, l'espérance de la vie future. Brunetière, dans son *Manuel*, p. 97, avait déjà signalé cette évolution de la pensée de Du Vair, et l'avait rapprochée de celle de Pascal.

(3) *Entretien avec M. de Saci*, IV, 36 ; 150. Pascal a raison : « l'orgueil était le fond du stoïcisme » (Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. II, 1846, p. 279) ; mais c'est un orgueil intérieur, une excessive confiance en soi, qui se concilie curieusement, chez Épictète par exemple, avec l'enseignement et la pratique d'une certaine humilité, ainsi que l'a très bien noté Colardeau dans son *Étude sur Epictète*, Paris, Fontemoing, 1903, p. 209-223.

2. *Les sceptiques.* — Cette même superbe, nous la retrouvons chez d'autres héritiers et admirateurs de la sagesse païenne, bien qu'elle revête chez eux une forme sensiblement différente : je veux parler de Montaigne et de ses disciples, sceptiques ou politiques (1). Ceux-là s'efforcent d'adapter le stoïcisme à la conduite journalière de la vie, et ne lui demandent rien de plus qu'une méthode pour vivre heureux, pour trouver son contentement en soi-même, et se placer hors des atteintes du mal, de la douleur, et surtout de la mort, en se persuadant qu'ils ne nous touchent point : c'est en ce sens « que philosopher c'est apprendre à mourir » (*Essais*, I, 19). Or, cette attitude « familière, plaisante, enjouée et pour ainsi dire folâtre », qui contraste avec la « mine sévère », le « regard farouche », la « posture pénible et tendue » de la vertu stoïque, et qui fait de l'ignorance et de l'incuriosité un doux et mol chevet pour une tête bien faite, s'achève dans un scepticisme qui se plaît à humilier la raison, à démontrer l'impuissance totale de l'homme, à faire branler tous les principes, pour s'accommoder de la coutume et des croyances reçues (2).

Nous avons là une autre formule de la sagesse, une

(1) Cette dernière expression est employée par Beurrier, pour caractériser le « dessein » qu'avait Pascal « contre les athées et politiques de ce temps en matière de religion » (*Déclaration à M. de Perefixe, archevêque de Paris*, X, 339). Cf. Léonard Lessius, *De providentia numinis et animi immortalitate libri duo adversus atheos et politicos*, Anvers, 1613.

(2) Si l'on compare les premiers *Essais* (1580) avec les derniers (1595), on ne peut manquer d'observer une certaine évolution dans la pensée de Montaigne, qui du stoïcisme est passé à un épicurisme sceptique (Strowski, t. I, p. 238). Cet épicurisme, très visible dans le IIIe livre des *Essais*, y revêt d'ailleurs une couleur chrétienne : Montaigne, qui fait profession de la religion catholique, l'accepte avec les lois « en la tutelle desquelles Dieu l'a colloqué » ; il lui demande de maintenir sa conscience en paix ; mais ce qu'il attend de cette philosophie, c'est un art de bien vivre, « dans le sein de l'oisiveté tranquille ». Pascal, qui était nourri de Montaigne et l'avait assidûment pratiqué, a fort bien vu cela, dans l'*Entretien avec M. de Saci*, IV, 48-51 ; 157-158.

formule quelque peu épicurienne, plus humaine, ou plus humaniste, plus séduisante aussi, et de pratique plus aisée. Mais, quelle qu'ait pu être par ailleurs la sincérité religieuse du maître qui gourmande la raison de l'homme destitué de toute révélation pour la courber devant la foi (1), qui ne sent qu'en ce « doute universel » où il s'installe commodément, le disciple de Montaigne pèche encore par présomption, puisqu'il s'en contente et ne cherche pas plus avant? Le scepticisme n'est qu'une forme déguisée de l'orgueil. Tout autant que le stoïcisme, s'il n'ignore pas Dieu, il ignore le Christ.

Voilà la doctrine qui règne aux alentours de 1635 (2) : à cette date, les *Essais* de Montaigne ont succédé au *Manuel* d'Épictète comme bréviaire de la « sagesse » et de l' « honnêteté ». Montaigne est l'ennemi personnel de Port-Royal : en lui les jansénistes haïssent l'homme naturel, tout plein d'un violent amour de soi (3). Il jouit, par contre, de la faveur des Miton, des Méré, de tous ces beaux esprits ironistes, dépourvus de préjugés, avec lesquels Pascal entrera en contact vers 1651, et dont l'attitude à l'égard des croyances religieuses est de les estimer toutes indifférentes (4).

3. *Les libertins.* — Stoïciens et sceptiques formaient un groupe discret d'honnêtes gens, ennemis du scandale,

(1) Voir à ce sujet un article de Pierre GAUTHIEZ dans la *Revue des jeunes* du 10 décembre 1920. L'auteur relève dans Montaigne nombre de pages d'un accent déjà pascalien.

(2) Date à laquelle parut l'édition définitive des *Essais*, revue par Mlle de Gournay. On a cru longtemps que c'est dans cette édition que Pascal a lu Montaigne. Il est démontré aujourd'hui qu'il s'est servi de l'édition des *Essais* parue en 1652 à Paris, chez Augustin Courbé : c'est à cette édition que renvoient les fragments *63*, *73*, *74*, *87*, *90*, *363* (cf. l'article de VHLIR, dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1907, p. 446-454).

(3) *Logique de Port-Royal*, 3e part., ch. XX. Cf. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. II, p. 397 et suiv.

(4) Voir le *Traité des religions contre ceux qui les estiment toutes indifférentes*, du pasteur AMYRAUT, Saumur, 1631.

amis de leur tranquillité, faisant profession de respecter la religion. A côté d'eux les libertins font, plus ou moins ouvertement, profession d'athéisme (1). Ils s'attaquent sans détour à la religion chrétienne : « Jamais on n'a péché plus dangereusement contre la religion », écrit Silhon en 1634, dans son traité de l'*Immortalité de l'âme;* « on mine les fondements, on veut faire sauter tout l'édifice. » Le nombre des libertins sous Louis XIII paraît avoir été fort grand : dans ses *Quæstiones celeberrimæ in Genesim* (1623), le père Mersenne estime qu'ils ne sont pas moins de cinquante mille à Paris ; mais il déclare ailleurs que les impies exagèrent leur nombre ; et l'auteur de la *Somme théologique des vérités capitales de la religion chrétienne* (1625), le père Garasse, ne compte que cinq athées déclarés, trois Italiens et deux Français. A vrai dire, il fallait quelque « force d'esprit », note Pascal (*225*), « mais jusqu'à un certain degré seulement », pour se proclamer athée à une époque où l'athéisme était fort mal porté, et conduisait jusqu'au supplice du feu inclusivement :

C'est un méchant métier qui fait brûler son maître.

Témoin Vallée d'Orléans, grand-oncle de Des Barreaux, qui fut brûlé en 1574, Fontainier, qui fut brûlé en 1621, et surtout le célèbre Vanini, voluptueux, sophiste, adonné à la débauche, puis se faisant carme, puis anglican, puis défenseur des jésuites, jusqu'au jour où, grisé par le succès, il jette le masque et va se faire brûler à Toulouse, en proclamant que la nature est le seul Dieu, que la mort ouvre le repos du néant, et que tout le mal vient d'un « misérable juif ».

(1) Sur les libertins et l'irréligion au début du dix-septième siècle, voir BRUNETIÈRE, *Manuel*, p. 113 ; LANSON, *Histoire de la littérature française*, Hachette, 13e éd., p. 447 ; STROWSKI, t. I, p. 126 et suiv. ; les travaux de LACHÈVRE et de PERRENS, une étude de R. THAMIN dans la *Revue des cours et conférences*, janvier 1896, et un article de L. BLANCHET dans la *Revue de métaphysique*, 1919, p. 483 et suiv.

Vanini n'eut guère de sectateurs ni de disciples : mais avec lui, ou à sa suite, pénètre en France l'irréligion d'Italie, c'est-à-dire ce culte de la nature, qui est au fond du rationalisme athée de Pomponace et du panthéisme de Bruno comme du déisme de Campanella (1), et par-dessus tout cette dangereuse forme d'incrédulité qui se porte avec allégresse, qui joue à l'occasion la comédie de la religion, qui se pare, dit Bossuet (2), de « raisons colorées », qui tue chez l'homme le sentiment religieux et le respect de l'autorité en lui promettant les plaisirs cachés que procurent l'intempérance des sens et l'intempérance de l'esprit, et qui, pour donner malgré tout satisfaction à notre instinct du mystère, mêle à ses doutes et à son libertinage tous les « artifices » et toutes les « impostures » de l'alchimie, de l'astrologie, de la magie, de ces « sciences superstitieuses et fausses » que, vers la même époque, dénonce avec force Descartes (3) : champignons vénéneux, auxquels chaque âge donne des noms différents, mais qui poussent immanquablement dans toutes les périodes de décomposition, où la raison se trouble et où la foi se perd.

Ce n'est pas l'athéisme qui se propagea en France, mais le *libertinage :* cette appellation s'applique tout à la fois à la « liberté de penser » et à la « licence des mœurs ».

Celle-ci se manifeste comme une réaction consécutive aux épreuves des guerres de religion. Alors, ainsi qu'il arrive toujours après les grandes tourmentés, les appé-

(1) Sur la question de savoir si Pascal a connu Bruno, Campanella et le cardinal de Cuse, voir BLANCHET, *Revue de métaphysique*, 1919, p. 491 ; STEWART, *Sainteté de Pascal*, p. 169, p. 210.

(2) *Deuxième sermon pour le premier dimanche de l'Avent*, sur le jugement dernier, et *Oraison funèbre d'Anne de Gonzague.*

(3) *Discours de la méthode*, édition Adam-Tannery, t. VI, p. 6, p. 9. La théosophie, dès la fin du seizième siècle, s'était largement répandue en Italie, puis dans le reste de l'Europe, avec la diffusion des livres de la Kabbale.

tits et les passions, longtemps réfrénés, se déchaînent sans égards pour l'ordre, pour la légalité, pour la vie même et les biens d'autrui ; l'incertitude de l'avenir développe un désir frénétique de jouissance. Dans sa *Doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou prétendus tels* (1623), le père Garasse nous a tracé un vivant portrait des libertins de son époque, épicuriens, écornifleurs et ivrognes, impudiques par surcroît, dont l'école est la taverne et dont la chaire est la table.

Cette licence, ainsi qu'il arrive toujours, se recommande d'une doctrine ou, pour mieux dire, se mue en doctrine. Les libertins semblèrent un moment vouloir chercher dans la science un point d'appui contre la religion : Mersenne le leur interdit, et, dans sa *Vérité des sciences contre les sceptiques ou pyrrhoniens* (1625), il dénonce hardiment leur tactique ; il montre qu'il ne saurait y avoir incompatibilité ni désaccord entre la science et la religion, puisque toute vérité, naturelle ou surnaturelle, procède de Dieu ; bien plus, il établit avec force qu'il faut croire à la vérité des sciences, et que le scepticisme en ces matières, faisant perdre le crédit à la vérité, achemine les esprits, surtout des jeunes hommes, au scepticisme en matière de religion (1). De fait, c'est aux philosophes, non aux savants, que les beaux esprits de l'époque demandent des armes : ils en demandent aux Italiens et à leurs disciples, à Pomponace, à Machiavel, à Paracelse, à Vanini aussi et à Bruno ; ils en demandent à Théophile, et, par delà Théophile, à Rabelais et à Montaigne ; ils en demandent surtout à Pierre Charron, que Garasse traite de « très pernicieux ignorant ».

Destinée curieuse que celle de ce prédicateur et apologiste de grand renom, qui avait écrit ses *Trois vérités* (1593) et son *Traité de la sagesse* (1601) dans l'intention manifeste et avouée de défendre, non seulement l'exis-

(1) Voir les textes dans Strowski, t. I, p. 228.

tence de Dieu, mais l'excellence de la religion chrétienne et l'autorité de l'Église catholique romaine, et dont la *Sagesse* n'avait pas tardé à devenir « le bréviaire des libertins » : ils y voyaient la codification de Montaigne et de Du Vair, de Montaigne surtout, et la somme de toute la doctrine stoïcienne et sceptique, c'est-à-dire, à leurs yeux, de la sagesse païenne. C'est là qu'ils allaient puiser leurs arguments contre le christianisme. Pourtant, l'œuvre de Charron contenait comme le germe de l'apologétique pascalienne ; on y trouve, en tout cas, un grand nombre de matériaux qu'utilisera Pascal, en en renouvelant l'ordre (1). Comment s'explique donc la fortune singulière de son œuvre? Très simplement : Charron, à son insu, distingue de telle sorte *sagesse* et *religion* qu'il en rend le divorce inévitable. Et en effet, ce qu'il se propose d'enseigner, c'est cette sagesse humaine qui est, dit-il, « l'excellence et la perfection de l'homme comme l'homme » ; il avoue que la *prudhomie* est universelle, tandis que la religion n'est qu'un bien particulier, que la vertu peut se trouver sans la réligion et la religion sans la vertu ; enfin il pousse si loin sa confiance en la bonté de la nature et dans les ressources de la raison humaine, que l'on imaginerait parfois, à l'entendre, que la religion est superflue et que la seule croyance rationnelle en Dieu suffit parfaitement à l'homme sage, dont l'esprit est le temple de Dieu.

Les libertins n'eurent qu'à séparer ces prémisses des conclusions chrétiennes de l'auteur pour constituer une

(1) *Pensées*, *62* : « Préface de la première partie. Parler de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même ; des divisions de Charron, qui attristent et ennuient ; de la confusion de Montaigne... Le sot projet qu'il a de se peindre ! » Sur Pascal et Charron, cf. XII, LXXV ; STROWSKI, t. III, p. 239-250. BRUNETIÈRE a très justement noté dans son *Manuel*, p. 95, que c'est Charron qui fait le pont de Montaigne à Pascal, qu'il a loyalement essayé de dégager les bases rationnelles de la religion, et que « ses contradictions ne viennent que de ce qu'il n'a pas saisi la portée de quelques-unes de ses assertions ».

morale séculière et laïque, une morale autonome, non seulement distincte et indépendante de la religion, mais opposée à elle : cette religion philosophique, c'est le *déisme*. Elle s'exprime avec une franchise crue dans *l'Antibigot ou les Quatrains du déiste* (1) : entre l'athée qui nie la Divinité et le bigot qui s'estime au-dessus de Dieu,

Le déiste entre tous l'adore en vérité.

Mais ce Dieu qu'il adore n'est que l'ordonnateur de l'univers : il n'intervient ni comme providence, ni comme justicier ; vaines sont donc les craintes de la vie future, et vaine la morale serve et intéressée que pratiquent les chrétiens. Le déiste seul est libre, raisonnable et heureux ; les religions ne sont que des superstitions : certains même, parmi ceux que Lessius appelait les « machiavélistes ou politiques », n'hésitaient pas à affirmer que ce sont de simples inventions humaines.

Nous reconnaissons ces idées : ce sont celles qui prévaudront un siècle plus tard, avec Bayle, Voltaire et les Encyclopédistes. Mais au dix-septième siècle elles ne se manifestent que d'une manière sporadique, chez des individus isolés, et le plus souvent, surtout après la condamnation de Théophile (1625), en se couvrant d'un masque. Combattues et refoulées par de rudes adversaires, elles ne réussirent pas, alors, à s'organiser, à s'imposer, à créer un état d'esprit. A peine né, le mouvement sombra dans le discrédit où le jetaient l'orgueil, les prétentions, la paresse et la débauche de ses promoteurs ou de ses adeptes. « Les libertins, écrit Mersenne (2), prennent la nature commune pour leurs mauvaises inclinations, afin que comme ils se font un Dieu selon leur

(1) Publiés par F. Lachèvre dans son *Voltaire mourant*, Paris, Champion, 1908. Cf. Strowski, t. I, p. 205.

(2) *L'Impiété des déistes, athées et libertins du temps*, par F. Marin-Mersenne, de l'ordre des RR. PP. Minimes, Paris, Billaine, 1624, p. 424. Texte cité par Strowski, t. I, p. 244.

fantaisie, ils suivent aussi une façon de vivre qui réponde à leurs inclinations perverses et à leur nature particulière. » D'un mot, ils érigent leurs instincts en règle de morale. Et ainsi, comme dit Pascal, « les uns », ce sont les stoïciens, « ont voulu renoncer aux passions, et devenir dieux ; les autres », ce sont les libertins, « ont voulu renoncer à la raison, et devenir bêtes brutes » : tel Des Barreaux (*413*).

Cependant, le danger était réel : Pascal, comme Descartes, l'a clairement discerné. Ce sont les sceptiques et les « impudents » athées de son temps que Descartes a en vue lorsque, dans son doute méthodique, il cherche à découvrir une vérité « si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques » ne fussent pas « capables de l'ébranler » (1). Ce sont les libertins et les incrédules, plus encore que les athées, c'est la « cabale pyrrhonienne », et son fol orgueil, et son « ambiguïté ambiguë », que Pascal aura sans cesse devant les yeux lorsqu'il écrira son *Apologie*. Il connaissait bien ces hommes pour les avoir fréquentés : s'ils l'avaient séduit un instant, peut-être, par certaines de leurs qualités, ils avaient été surtout, pour lui, un sujet d' « étonnement » et d' « épouvante » par l'indifférence tranquille où ils se tenaient, en une matière qui nous importe aussi fort et nous touche aussi profondément que notre destinée (2). Il les connaissait assez pour voir où tendait leur déisme, ce fourrier de l'athéisme, « presque aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, qui y est tout à fait contraire » (*556*). Et il avait assez intimement pénétré les replis les plus secrets de leur cœur pour leur dire ce mot, qui est de toujours, comme le libertinage est de toujours : « J'aurais bientôt quitté les plaisirs, disent-ils, si j'avais la foi. Et moi je vous

(1) *Discours de la méthode*, 4e part., t. VI, p. 32. Cf. une *lettre à Mersenne* du 25 novembre 1630, t. I, p. 181-182 (éd. Adam-Tannery).
(2) *Pensées*, *194*. Cf. *189*, *190*, *195*, *221*, *222*, *226*, *392*.

dis : Vous auriez bientôt la foi, si vous aviez quitté les plaisirs » (*240*).

II

LE RENOUVEAU DE LA VIE CATHOLIQUE

Tandis que s'ébauche le mouvement de libre pensée qui triomphera, pour un temps du moins, au dix-huitième siècle, on voit simultanément se produire un mouvement antagoniste, qui se marque par un réveil de la foi, du sentiment religieux, de l'ascétisme et du mysticisme même, aussi bien que du besoin d'ordre, de discipline et de tradition ; ce mouvement, qui va sans cesse gagnant en force et en intensité depuis la fin du seizième siècle, aboutit, vers le premier tiers du dix-septième, à un merveilleux renouveau de la vie catholique en France.

Après une ère de discordes et de troubles, la France était finalement demeurée catholique, parce que ses paysans et ses intellectuels étaient restés fidèles à la vieille foi (1). La conversion d'Henri IV avait été le signe de cette victoire du catholicisme en France. Il trouva alors, en notre pays, d'admirables apôtres et d'intrépides défenseurs.

1. *Les apôtres du catholicisme.* — Ses apôtres se recrutèrent surtout parmi les communautés religieuses, réformées ou nouvelles, que l'on voit surgir de partout, et dont l'activité se trouva multipliée par la convergence de leurs efforts individuels.

Sans parler de celles des communautés qui furent

(1) Telle est la conclusion qui ressort des belles études de P. Imbart de la Tour sur les *Origines de la réforme en France*, Paris, Hachette.

introduites en France à cette époque, comme les frères mineurs capucins, les ursulines, les carmélites réformées, qui répandirent largement dans la société dévote la *Vie* de sainte Thérèse (1), nous voyons apparaître, à la fin du seizième siècle, les feuillants, réforme de l'ordre de Cîteaux, puis successivement l'ordre de la Visitation institué à Annecy par Mme de Chantal (1610), la congrégation de l'Oratoire, fondée en 1611 par le cardinal de Bérulle, et si éminemment représentative de la haute spiritualité française, la communauté de Saint-Nicolas du Chardonnet fondée par Adrien Bourdoise (1612), celle des bénédictins de Saint-Maur (1618) qui compta en peu de temps cent quatre-vingts abbayes et prieurés conventuels, la réforme de l'abbaye de Sainte-Geneviève (1624) qui fut érigée en chef d'ordre de la congrégation de France et compta bientôt quatre-vingt-dix-sept monastères, la communauté de Saint-Sulpice établie par M. Olier en 1641, celle des eudistes (1643), et enfin les deux communautés françaises par excellence, la Congrégation des prêtres de la mission et la Compagnie des filles de la charité, fondées par saint Vincent de Paul entre 1625 et 1633 (2). En 1623, le Saint-Siège confia au

(1) Le Carmel de sainte Thérèse fut établi en France en vertu d'une bulle de Clément VIII du 13 novembre 1603. Sa *Vie* avait été traduite en français dès 1601 par M. de Brétigny et par les pères chartreux de Bourgfontaine sous ce titre : *la Vie de la mère Thérèse de Jésus, fondatrice des religieuses et religieux carmes déchaussés et de la première règle*, à Paris, chez Guillaume de la Noue. Plusieurs rééditions et traductions nouvelles de la *Vie* parurent en France, avant la traduction des œuvres complètes de sainte Thérèse par Arnauld d'Andilly, en 1670. Nous savons que saint François de Sales et Bérulle professaient une vive admiration pour la « Mère du Carmel », dont la *Vie*, au dire de Pierre de l'Étoile, était devenue la « Bible des bigots ». Pascal, si proche à tant d'égards de la grande sainte espagnole, la cite à diverses reprises dans ses *Pensées*, *868*, *917*, *499* : « ... La grandeur de sainte Thérèse : ce qui plaît à Dieu est sa profonde humilité dans ses révélations ; ce qui plaît aux hommes sont ses lumières. Et ainsi on se tue d'imiter ses discours, pensant imiter son état ; et pas tant d'aimer ce que Dieu aime, et de se mettre en l'état que Dieu aime. »

(2) Sur les fondations religieuses au temps de Louis XIII, voir le

cardinal de La Rochefoucauld, assisté d'une commission de réguliers des divers ordres, le soin de réformer tous les anciens ordres religieux, à l'exception des chartreux et des jésuites qui n'avaient pas besoin de réforme. D'autre part, Richelieu seconda très efficacement l'effort du groupe de saints personnages qui, sous la conduite de Bourdoise, de Bérulle, de Condren, de Vincent de Paul, placé sur les autels depuis près de deux siècles, travaillaient à la formation intérieure et profonde du clergé, au relèvement de l'épiscopat, à la création de séminaires, au rétablissement de la discipline dans le clergé de France : c'est de cette époque que date l'excellence de notre clergé séculier, dont la méthode de formation tend, de nos jours, à pénétrer le monde entier. Enfin, l'ascétisme et le mysticisme renaissent, puis s'épanouissent chez ceux qu'on appelle alors les *spirituels*, qui confinèrent parfois à l'illuminisme, mais qui furent dans l'ensemble les animateurs des grandes entreprises religieuses du dix-septième siècle commençant (1).

Les deux fleurs incomparables de cet âge, ce sont deux de nos saints, en qui le génie de la France s'élève à son plus haut point et culmine dans la simplicité : l'un venu

livre de PRUNEL, *la Renaissance catholique en France au dix-septième siècle*, Paris, Picard, 1921. D'après les renseignements qui m'ont été fournis par J. Dagens, plus de la moitié des maisons religieuses d'hommes, à Paris, ainsi que les deux tiers au moins des couvents de religieuses et le plus grand nombre des communautés de filles séculières (du type des filles de la Charité) ont été fondés au dix-septième siècle, et notamment dans la première moitié du siècle, car le mouvement se ralentit singulièrement aux environs de 1650-1660.

(1) Voir à ce sujet la riche et neuve *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, de Henri BREMOND, Paris, Bloud, où sont analysés avec beaucoup de finesse les tempéraments religieux de l'époque : t. I, *l'Humanisme dévot;* t. II, *l'Invasion mystique;* t. III, *la Conquête mystique : l'École française* (Bérulle) ; t. IV, *l'École de Port-Royal* (1921). Et les belles pages de Georges GOYAU sur le renouveau catholique par l'exemple français et les débuts du jansénisme, dans l'*Histoire de la Nation française* de G. Hanotaux, t. VI (Histoire religieuse), Plon, 1922, p. 395 et suiv.

de la Savoie et l'autre des Landes, saint François de Sales et saint Vincent de Paul.

Saint François de Sales, nature merveilleusement équilibrée, suave, expansive, exquise, ennemie de la dispute, unissant la force à la douceur, ou mieux encore possédant cette douceur qui n'est que la plénitude de la force (1), voit les antinomies qu'avait dressées la dure logique de Calvin se fondre, par l'union mystérieuse de la nature et de la grâce, au sein de l'amour, ou de la charité : car l'amour a un objet qui nous est extérieur, et cependant il ne nous violente pas ; il nous oblige, mais sans nous asservir : il nous exalte et nous libère, par l'obéissance, par les sacrifices, par le parfait dénuement de soi qu'il requiert, par l'effort patient et minutieux qu'il nous demande, afin que nous répondions à l'action divine. « Il faut tout faire par amour », disait saint François de Sales : « Dieu est Dieu du cœur humain » ; son amour vient combler l'aspiration de notre âme, et cette « inclination naturelle d'aimer Dieu sur toutes choses » qui est « un signe de la grâce perdue ». « L'homme est la perfection de l'univers, l'esprit est la perfection de l'homme, l'amour celle de l'esprit et la charité celle de l'amour ; c'est pourquoi l'amour de Dieu est la fin, la perfection et l'excellence de l'univers » (2). Voilà ce que saint François ne cesse de redire en une langue d'une singulière « agilité et vivacité spirituelle »,

(1) Mot de Gratry, cité par le cardinal MERCIER, *la Vie intérieure*, Paris, Beauchesne, 1919, p. 223.

(2) *Œuvres de saint François de Sales, évêque et prince de Genève et docteur de l'Église*, édition complète, commencée par dom MACKEY, Annecy, Niérat, 1892, t. XII, p. 359 ; t. IV, p. 74, 137, 77, 84 ; t. V, p. 165 (*Traité de l'amour de Dieu*, I, 15 ; II, 15 ; I, 16 ; I, 18 ; X, 1). Cette doctrine toute pascalienne de « Dieu charité », de Dieu « sensible au cœur » ou à l' « instinct naturel » est celle qu'expose dans sa *Théologie naturelle* (1633-1636) un capucin, le P. YVES DE PARIS, en qui semble revivre la sublime ingénuité de saint François d'Assise, et qui, d'autre part, annonce d'une manière singulière Pascal. Voir H. BREMOND, t. I, p. 487-496.

toute parfumée comme les fleurs de ses montagnes.

Saint Vincent de Paul, lui, est la vivante incarnation de cette charité chrétienne qui, « née de la charité envers Dieu comme de sa source, et s'acheminant par une suite de degrés merveilleux à la perfection du divin amour, ne veille pas seulement au salut des âmes, mais pourvoit encore aux besoins du corps » (1). Par la pratique de la charité, pratique supérieure à toute théorie parce qu'elle substitue le divin à l'humain (2), par l'amour actif des petits et des humbles, que nous devons voir en Dieu et dans l'estime que Jésus-Christ eut pour eux, par l'observance enfin de la vie commune, M. Vincent montre à ses prêtres la voie de la plus haute perfection. Avec son âme d'apôtre, il enseigne à ses missionnaires que l'Église est comme une moisson qui attend de bons ouvriers ; avec son bon sens admirable, il leur prescrit de se méfier de la nouveauté, de « ne pas s'écarter du chemin par où le gros des sages a passé », d'éviter la précipitation, cause principale de l'insuccès des affaires humaines, de suivre en toutes choses la simplicité, la prudence, la douceur et l'humilité, cette racine de la charité : car « Dieu se sert pour l'ordinaire de personnes peu considérables pour opérer de grandes choses » (3). Ses deux maximes favorites étaient : « Aimer Dieu aux dépens de nos bras, à la sueur de nos visages. Regarder

(1) Bulle de canonisation de 1737. Louis ABELLY, *la Vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul* (1664), t. I, Paris, 1891, p. 441. M. Coste, prêtre de la Mission, a commencé de publier une édition critique des œuvres de saint Vincent de Paul, correspondance, entretiens et documents, chez Gabalda, 1920.

(2) Conférence du 17 mai 1658 sur l'observance des règles (ABELLY, t. I, p. 832). L'oraison du saint dans le Missel complète heureusement ce trait de sa physionomie, qui est de tous celui qui frappa le plus ses contemporains, mais qui n'est pas le seul, ni même peut-être le plus important : « Deus qui ad evangelizandum pauperibus et ecclesiastici ordinis decorem promovendum, beatum Vincentium apostolica virtute roborasti... »

(3) Conférence aux missionnaires, du 7 septembre 1657 (ABELLY, t. I, p. 236. Cf. t. III, p. 311).

toujours Notre-Seigneur Jésus-Christ dans les autres afin d'exciter son cœur à la charité envers eux » (1).

Admirables maximes ! ce sont celles que retrouvera Pascal lorsqu'il aura fait le tour de toutes choses : ce seront les conclusions suprêmes auxquelles se haussera son génie, lorsqu'il aura atteint le seuil de la sainteté.

2. *Les défenseurs du catholicisme.* — Les saints luttaient contre l'irréligion en restituant la haute et pure figure du christianisme. D'autres hommes tentèrent de lutter plus directement contre les négations des libertins et contre le « laïcisme » de ceux qui, dans la conduite, substituaient des motifs profanes aux motifs chrétiens, l'intérêt humain à l'amour de Dieu. Ces hommes qui, entrés dans la luttte avec un esprit très différent, devaient bientôt se heurter violemment, ce furent les jésuites et les jansénistes.

Les jésuites adoptent à l'égard du monde et de la culture nouvelle une attitude de conciliation, conforme d'ailleurs à la politique que suivaient leurs missionnaires au Paraguay, au Canada ou en Chine (2). S'ils demeurent inébranlablement attachés à la physique de l'École, les jésuites, à la suite de leurs maîtres espagnols, Suarez et Mariana, manifestent, en ce qui concerne la théologie, l'apologétique, l'histoire du dogme, aussi bien que le droit et la politique, un esprit singulièrement avisé, tout à la fois moderne et traditionnel, qui tente de combiner avec la reconnaissance des nouvelles tendances intellectuelles et des faits politiques nouveaux un ferme attachement à l'idéal catholique de l'unité et à la conception catholique de la loi comme vérité éternelle (3).

(1) Abelly, t. I, p. 124-126.

(2) Voir à ce sujet la *Cinquième Provinciale*, IV, 302, et l'écrit de Thomas Hurtado, auquel se réfère Pascal, IV, 293.

(3) Voir à ce sujet J. N. Figgis, *From Gerson to Grotius*, Cambridge, 1907, p. 190.

Leur influence alors était grande. Tout en inspirant encore, ou déjà, certaines méfiances, ils étaient devenus les directeurs de conscience de la société, les éducateurs de la jeunesse ; leurs collèges, à côté des universités routinières, rendaient de très grands services : nous le savons par Descartes, qui fut leur élève à la Flèche. Les nouveautés ne les effrayaient point : aux déistes, aux incrédules même, les jésuites, promoteurs de l'humanisme dévot, ne demandent pas le sacrifice de leur « raison » ; ils leur demandent seulement de compléter et d'achever la religion naturelle par la pratique chrétienne, de plier la machine, d'agir comme s'ils croyaient, afin d'arriver à la foi : telle est l'attitude du père Sirmond, dans sa *Démonstration de l'immortalité de l'âme, tirée des principes de la nature* (1637), et dans sa *Défense de la vertu* (1641), qui furent violemment attaquées par Arnauld, mais dont Pascal se rapprochera singulièrement dans son *Apologie de la religion chrétienne* (1).

Pour atteindre plus aisément l'incrédule, pour faciliter la conciliation de la morale chrétienne avec les habitudes ou les exigences du siècle, la Compagnie de Jésus avait recours à la *casuistique*, c'est-à-dire à cette science d'expérience qui a pour objet d'appliquer aux cas concrets les prescriptions de la loi morale. Elle ne l'avait pas créée : la casuistique est de tous les temps (2). Mais les nouveaux adeptes de cet art moral lui avaient donné, aux environs de 1640, une extension croissante, et ils en avaient précisé les règles en reprenant, à la

(1) Voir L. Blanchet, « l'Attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal », dans la *Revue de métaphysique et de morale*, juillet et septembre 1919, p. 507 et suiv., p. 627-641. La méthode de « plier la machine » est indiquée déjà avec la plus grande précision dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola.

(2) Voir R. Thamin, *Un problème moral dans l'antiquité : étude sur la casuistique stoïcienne*, Paris, 1884. Et les faits cités par J. Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, Paris, Beauchesne, 1917, t. IV, p. 183 et suiv.

suite de Vasquez, la théorie de la *probabilité*, d'après laquelle, en matière de conduite, il n'existe pas de canon infaillible ni de formule rigide, mais il y a seulement des opinions probables, répondant aux espèces ou aux cas. Les casuistes interprètent donc la lettre de la loi afin d'en sauvegarder l'esprit et d'en rendre la connaissance et la pratique plus accessibles à l'intelligence et à la volonté : mais on leur reprochera d'aller si loin dans cette voie qu'ils risquent d'altérer l'esprit même de la loi et, pour l'accommoder à des mœurs faciles, de verser dans un laxisme périlleux, trop enclin à remplacer la contrition par l'attrition et à dispenser le chrétien du pur amour de Dieu.

Enfin, en théologie dogmatique, les jésuites élaborent une doctrine destinée à satisfaire ceux qui ont été nourris dans la « vertu stoïcienne », qui croient en l'efficacité de l'effort humain, et auxquels répugnent par-dessus tout les vues des réformés sur la prédestination et sur le serf-arbitre. C'est la doctrine de Molina (1), reprise et adaptée par M. Le Moine, professeur en Sorbonne (2), d'après laquelle les secours surnaturels nécessaires au salut sont accordés à tous les hommes universellement, sous la forme d'une *grâce suffisante*, ou grâce de prière, que la volonté peut accepter ou refuser, mais qui donne à l'homme le *pouvoir* de prier et d'accomplir certains actes de vertu : or, si l'homme prie, Dieu

(1) Ludovici MOLINÆ *Concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione, ad nonnullos primæ partis D. Thomæ articulos*, Lisbonne, 1588. Cet ouvrage fut vivement attaqué par les dominicains, et notamment par Bañes, qui enseignait à Salamanque. La congrégation de l'Inquisition, en 1611, imposa silence aux deux adversaires, dominicains et jésuites, thomistes et molinistes ; l'Église autorisait les deux théories, du moment qu'elles maintenaient et le libre arbitre et la nécessité de la grâce.

(2) *De dono orandi sive de gratia ad orandum sufficiente disputatio, auctore Alphonso* LE MOYNE, Paris, Cramoisy, 1650. ARNAULD réfute Le Moine dans son *Apologie pour les Saints-Pères*, Paris, 1651.

l'exauce ; si la volonté accepte la grâce suffisante, Dieu accorde à l'homme la *grâce efficace*, qui assure son salut, par le concours simultané de la volonté humaine et de la grâce de Dieu. Il suit de là, non seulement que les vertus des païens n'ont pas été des péchés (1), mais encore que l'homme, par le bon usage de sa liberté, peut mériter le salut.

Cette doctrine, de même que la doctrine thomiste à laquelle elle s'oppose, nous apparaît comme une tentative fort intéressante, et d'ailleurs probablement vaine (2), pour résoudre le problème que pose dans le christianisme le dogme de la grâce divine mouvant l'homme tout à la fois librement et infailliblement. Ce problème, qui est celui des rapports de la grâce et de la liberté, de l'accord mystérieux entre l'action toute-puissante de Dieu et la volonté libre de l'homme, se posait avec une acuité nouvelle depuis le seizième siècle. La Réforme l'avait fait passer au premier plan ; et l'attention des esprits, qui s'était portée de préférence, jusqu'alors, sur la vie future, s'était concentrée, peut-être malencontreusement, sur la question du péché, sur celle de la conversion et de la justification. Le calvinisme, tout en retenant de l'enseignement catholique la nécessité de l'effort, proclamait, à la suite de Luther, l'impuissance radicale de l'homme, totalement perverti par le péché originel (3). Contre le calvinisme, les jésuites, tout en

(1) On sait l'importance qu'avait prise cette question au début du dix-septième siècle. Après Campanella (*Atheismus triumphatus* 1631), la « vertu des païens » avait trouvé un défenseur en la personne de La Mothe le Vayer (1641). Arnauld écrivit contre ce dernier son traité *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ pour être sauvé* (publié en 1701). Selon la doctrine catholique, les actes libres de l'homme ne sont péché que s'ils sont contre la loi morale, que l'homme soit ou ne soit pas en état de grâce. D'autre part, ils ne sont méritoires pour le ciel que s'ils ont pour principe la grâce.

(2) Car les rapports du fini avec l'infini dépassent totalement nos facultés de connaître. Voir plus loin, chap. IV.

(3) C'est par cette dualité d'influences que s'expliquerait, selon

maintenant que l'homme ne se suffit pas et qu'il a besoin de la grâce divine pour se sauver, réhabilitent la nature, et, avec la nature, le pouvoir de notre liberté.

Assurément ils avaient raison. Mais ne s'engageaient-ils pas sur une pente glissante? Il ne faut pas oublier que la masse est toujours portée à simplifier les choses, qu'elle tend toujours, conformément à la disposition native de notre intelligence, à pousser toute affirmation jusqu'à cette extrémité logique où elle devient fausse parce qu'elle nie ou méconnaît la vérité opposée qui entre avec elle dans la vérité totale. Or, la masse, à qui l'on enseignait ainsi la puissance de l'homme, de la raison et de la liberté humaines, ne risquait-elle point de méconnaître ou de nier l'autre aspect de la vérité, l'aspect essentiel, à savoir la nécessité de la grâce pour le salut? ne risquait-elle point, en accordant trop à l'homme, de rendre vaine la croix du Christ, de supprimer le scandale de la croix, d'instaurer une morale toute païenne que la nature suffirait à observer (1)? C'est ce que faisaient en Pologne, et ce qu'allaient faire bientôt en Angleterre et ailleurs, à la suite d'Herbert de Cherbury et de Grotius, les sociniens, ces déistes anti-trinitaires (2), défenseurs d'une religion philosophique, raisonnable, tolérante, fondée sur la croyance dans l'*unité* et dans la *bonté* de la nature, dans le pouvoir qu'a l'homme de se sauver par ses seules forces, et qui, sous le couvert du christianisme, s'apprêtait à réintroduire un naturalisme païen, destructeur de la foi chrétienne : car, ainsi que le dit Pascal, « tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-

M. Imbart de la Tour, le paradoxe qui gît au fond de la doctrine calviniste.

(1) C'est là ce que PASCAL reproche aux casuistes relâchés, dans la *Cinquième Provinciale*, IV, 301, 304, où il reprend les expressions de saint PAUL dans la *Première aux Corinthiens*, I, 17, et dans l'*Épître aux Galates*, V, 11. Cf. *Pensées*, 245.

(2) Ce sont ceux qu'on appelle aujourd'hui, en Angleterre et aux États-Unis, les unitariens.

Christ, et qui s'arrêtent dans la nature..., tombent, ou dans l'athéisme, ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également » (1).

Tel est le danger, feint ou réel : danger très probablement réel (2), mais, très probablement aussi, exagéré par les adversaires des jésuites. Et, en effet, voici qu'en face de la Compagnie, jugée trop accommodante, se dressent les rigides défenseurs de la foi chrétienne, les jansénistes. Les uns et les autres, jésuites et jansénistes, nous présentent, en un vigoureux relief, deux types d'esprit, deux attitudes de l'homme à l'égard de la vérité ou de ce qu'il croit être la vérité. Les uns, préoccupés avant tout de répandre la vérité, de lui gagner les cœurs, les esprits et les mœurs, s'efforcent de la rendre plus accessible, plus aisée à croire et à pratiquer : ils cherchent donc les points de contact et de conciliation ; ils abordent par là ceux qu'ils entreprennent de convertir, ils les pressent d'adhérer à cela d'abord, réservant pour un examen ultérieur les points qui divisent, les croyances qui heurtent la raison, les règles qui contraignent la conduite. Les autres, préoccupés avant tout de sauvegarder les principes, estimant impossible toute conciliation, même temporaire, entre la vérité et l'erreur, présentent le vrai dans son intégrité, la morale dans sa pureté parfaite, quoi qu'il en puisse coûter à ceux qui devront y adhérer : ils accentueraient plutôt ce que cette vérité a de choquant pour

(1) *556*. Le socinianisme de son auteur n'a pas empêché Pascal de lire et d'utiliser, notamment en ses sources judaïques (cf. *715*), le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* de Hugo Grotius, paru à Amsterdam, chez Bleau, en 1636 (trad. lat. Cramoisy, 1640), où sont prouvées l'existence de Dieu et la Providence, la vérité du christianisme, l'authenticité des deux testaments, l'erreur du judaïsme et du mahométisme. Voir à ce sujet F. Strowski, *Pascal et son temps*. Troisième partie : *les Provinciales et les Pensées*, Paris, Plon, 4e éd., 1913, p. 250-258.

(2) Voir à ce sujet E. Seillière, *le Péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines*, Paris, Renaissance du Livre, 1918.

la raison, ce que cette morale a de contraignant pour les mœurs ; ils veulent faire sentir aux hommes tout le prix du sacrifice qu'exige d'eux la vérité : leurs adeptes seront moins nombreux, sans doute, mais ils seront plus sincères, plus éprouvés ; et la doctrine sera maintenue. Les premiers reprochent aux seconds de sacrifier les hommes à la vérité, de dresser partout des barrières, de s'ériger en juges inflexibles du bien et du vrai, de n'être pas humains. Les seconds reprochent aux premiers de sacrifier la vérité aux intérêts et aux passions des hommes, de la diminuer pour la mettre à la portée de tous, de la miner secrètement en introduisant l'ennemi au cœur de la place, puisque le propre de la vérité est d'exclure l'erreur : en un mot, d'être trop humains, et pas assez divins.

Voilà l'opposition irréductible qui existe entre les jésuites et les jansénistes : telle est la source du grand conflit qui va les mettre aux prises.

Nous retrouverons plus loin sur notre chemin Port-Royal et le jansénisme : mais il importe de les situer dans leur époque et dans leur milieu, et, pour éviter toute méprise, de distinguer avec soin Port-Royal du jansénisme, qui se greffa, par la suite, sur la haute et pure doctrine des solitaires, et qui, à mon sens, la déforma en la durcissant (1).

L'esprit de Port-Royal se trouve déjà tout entier dans deux personnages qui jouèrent à ses origines un rôle décisif : Duvergier de Hauranne, et la mère Angélique Arnauld.

Jean Duvergier de Hauranne, futur abbé de Saint-

(1) SAINTE-BEUVE, *Port-Royal* (éd. de 1867), t. I, p. 35. — Pour l'histoire du jansénisme, voir l'*Essai de bibliographie port-royaliste* donné par A. GAZIER à la suite de son édition de Jean RACINE, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, Paris, Société française d'imprimerie et de librairie. Sur l'aspect doctrinal de la question, voir J. PAQUIER, *le Jansénisme*, Paris, Blond, 1909.

Cyran, est un Basque, dont Richelieu disait : « Il a les entrailles chaudes par tempérament. » Il apporte à la vie religieuse la flamme concentrée de sa race, ardent jusqu'à l'âpreté dans son amour du prochain, ne parlant que « par bonds et volées » (1), enseignant aux hommes avec un ascendant irrésistible l'amour de Dieu et de l'invisible, la corruption de la nature, la guérison en Jésus-Christ et par Jésus-Christ, la nécessité de soumettre à lui son être tout entier, l'injure qu'on fait à Dieu en s'attachant à ses créatures. Juste Lipse, à Louvain, l'avait formé tout à la fois au stoïcisme et à la connaissance de l'antiquité chrétienne. Jansénius, qu'il rencontra en 1611 à Paris et qui séjourna six années avec lui à Bayonne, l'initia, vers 1620, à saint Augustin et à Baïus, et concentra son attention sur le problème de la grâce. Dès lors, ce « feu d'en haut » que Juste Lipse aimait à discerner en lui s'alimente de l'unique nécessaire et s'épanouit en une piété intense, profonde, parfois outrée, qui toujours subjugue les âmes.

Vers la même époque, en 1608, une abbesse de seize ans, Angélique Arnauld, fille de l'avocat Antoine Arnauld, entreprenait la réforme de son abbaye de Port-Royal-des-Champs. C'était un très ancien monastère cistercien, fondé en 1209 dans la solitude sauvage de la vallée de Chevreuse : « Port-Royal est une Thébaïde, c'est un paradis », écrit Mme de Sévigné le 26 janvier 1674 ; « c'est un désert où toute la dévotion du christianisme s'est rangée ; c'est un vallon affreux, tout propre à inspirer le goût de faire son salut. » Or, en cette année 1608, — Dieu se sert des plus vils instruments, — un capucin indigne, prêchant sur les humiliations du Christ à sa naissance, fut l'occasion, pour Angélique, d'un « mouvement » tel que cette heure, dit-elle, fut « le pre-

(1) Témoignage de Des Lions (1654), cité par SAINTE-BEUVE, t. I, p. 316 note.

mier regard de Dieu sur elle et d'elle vers Dieu », et « comme le point du jour qui a toujours été croissant en elle jusqu'au midi » (1). Un second sermon d'un écolier bernardin sur la huitième Béatitude, le jour de la Toussaint, acheva l'œuvre de la grâce et la détermina, malgré son amour de la solitude et les rudes assauts qu'elle dut subir, à la réforme totale de soi et de sa communauté, par le renoncement à tous les biens, par la clôture, et par le don entier de soi, dans la charité et l'humilité. On connaît, par la seconde mère Angélique (2), cette émouvante *journée du Guichet* (25 septembre 1609), dans laquelle Angélique refusa l'accès du monastère à son père, et s'évanouit devant la douleur dont elle était la cause involontaire. C'est beau comme *Polyeucte*, et c'est tout Port-Royal, ce Port-Royal que saint François de Sales dénommait ses « chères délices » (3).

Saint-Cyran connut Angélique en 1623 et devint directeur de Port-Royal en 1636. Du concours mystérieux de ces deux actions résulta le Port-Royal complet, celui des religieuses et des solitaires, dont l'esprit se résume en ces mots : obéissance, pauvreté, pénitence et joie, union étroite des cœurs dans un silence très exact et une grande attention aux observances, en vue de la perfection religieuse. La première fois que Saint-Cyran confessa la jeune sœur d'Angélique, Marie-Claire, il lui dit : « Il faut venir vivante à la pénitence... La voie est étroite... Que votre pénitence soit accompagnée de silence, de patience et d'abstinence, j'entends celle de l'esprit qui porte séparation de toutes choses » (4). L'action de Port-Royal s'affirme. Sous l'influence doucement obstinée de la mère

(1) *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, aux dépens de la compagnie, 1742, t. I, p. 25.

(2) *Mémoires...*, t. I, p. 44-51. Cf. SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, p. 107-115.

(3) *Mémoires...*, t. II, p. 300.

(4) Relation de la mère Angélique de Saint-Jean Arnauld, dans les *Mémoires*, 1742, p. 450-457.

Angélique, tous les Arnauld entrent à Port-Royal ; Saint-Cyran, cet « homme extraordinaire », ainsi que le dénomme Balzac (1), convertit le grand avocat Antoine Le Maître et le décide à vivre en solitaire, dans une petite bâtisse adossée au mur extérieur du Port-Royal de Paris ; il en convertit d'autres dans la prison où l'a fait enfermer Richelieu, en 1638. Son esprit indomptable lui survit et se perpétue à Port-Royal.

Cet esprit, cependant, commence à s'altérer (2). Cette tentative de réforme opérée au sein de l'Église par le retour à la sainteté primitive, par le retour au Christ, se pénètre de plus en plus de la dure, farouche et désolante doctrine que Jansénius, professeur à Louvain, puis évêque d'Ypres, avait prétendu tirer de saint Augustin, et qu'il avait exposée dans son *Augustinus* (3). L'Église s'adresse

(1) *Œuvres*, t. I, p. 942. Cité par STROWSKI, *Pascal et son temps*, t. I, p. 269.

(2) Voir à ce sujet H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. IV, p. 148 et suiv., p. 281 et suiv.

(3) Jansénius avait découvert cette doctrine en 1620, comme en témoignent les lettres du 14 octobre 1620 et du 5 mars 1621, citées par BREMOND, t. IV, p. 121-123, et divers autres documents tirés de deux ouvrages du P. PINTHEREAU, *la Naissance du jansénisme*, Louvain, 1654, et *le Progrès du jansénisme*, Avignon, 1655 (sous le pseudonyme de Préville). L'*Augustinus* parut à Louvain en 1640, deux ans après la mort de Jansénius, sous ce titre : Cornelii JANSENII *Episcopi Iprensis*, *Augustinus*, *sive doctrina sancti Augustini de humanæ naturæ sanitate*, *ægritudine*, *medicina*, *adversus Pelagianos et Massilienses*, *tribus tomis comprehensa*. Le premier tome expose l'hérésie pélagienne, et sa nouvelle forme, « semi-christianisme, semi-pélagianisme ». Le second expose la doctrine de saint Augustin, sur l'état de nature innocente, l'état de nature déchue et l'état de nature pure (lequel est impossible, d'après Jansénius). Le troisième traite de la guérison de l'homme, de son rétablissement, par la grâce, dans la liberté qu'il avait perdue par le péché, de la prédestination gratuite et absolue. On trouvera un bon résumé de l'*Augustinus* dans l'*Histoire générale du jansénisme* [de dom GERBERON], parue à Amsterdam, chez Louis de Lorme, en 1700. Ce résumé a été reproduit avec le *Discours de la réformation de l'homme intérieur*, dans les appendices du livre de G. MICHAUT, *les Époques de la pensée de Pascal*, Paris, Fontemoing, 1902.

à tous les hommes ; elle leur offre à tous les moyens du salut : et ainsi le catholicisme, en proposant aux hommes un idéal de vie parfaite, en entretenant dans leurs cœurs et dans leurs volontés l'amour de la perfection et le désir de s'en approcher, admet différents degrés d'une même perfection nécessaire, qui est la charité. Le jansénisme, dont la rigidité ne compte pas assez avec la faiblesse humaine, enseigne que la vie parfaite, c'est-à-dire la vie de pénitence, est la seule voie du salut ; et il professe qu'en dehors du petit groupe des élus ou des prédestinés pour lesquels seuls Jésus-Christ est mort, le reste de l'humanité n'est qu'une masse de perdition, vouée à la damnation éternelle. Dans son désir d'extirper l'erreur pélagienne, fruit d'une raison corrompue par l'orgueil, Jansénius en arrive, quoi qu'il dise, à nier la liberté de l'homme : d'après lui, l'homme, devenu, depuis la chute (1), esclave du péché, de la concupiscence et de la délectation terrestre qui l'entraîne irrésistiblement au mal, ne peut s'en affranchir qu'en devenant l'esclave de la justice par la grâce, que Dieu accorde à l'homme selon le mystère de la prédestination, sans égard à ses mérites propres, et qui l'entraîne au bien par une délectation céleste absolument irrésistible.

Avec le stoïcisme, la libre pensée déiste, les partisans de la religion naturelle, avec les jésuites eux-mêmes, nul compromis n'est possible : contre toutes ces doctrines, qui procèdent comme l'erreur pélagienne, dit Jansénius, de la superbe humaine, et qui, selon lui, tendent toutes, en accordant à la volonté humaine un pouvoir effectif, à éteindre la vraie grâce et à tuer la vraie piété, le jansé-

(1) Le principe de l'« hérésie janséniste » tient en ceci que, pour Jansénius, la grâce et les dons préternaturels accordés par Dieu au premier homme n'étaient pas des dons gratuits, dépassant les exigences de la nature, mais étaient constitutifs de la nature et rigoureusement dus à celle-ci : d'où suit cette conséquence que le péché originel, en nous privant de la grâce et des dons préternaturels, a entièrement corrompu la nature (E. Janssens, p. 304-306).

nisme affirme la déchéance totale de la nature, la souveraine nécessité de la rédemption, et, anéantissant en quelque sorte l'efficace de l'effort humain, coupant tous les ponts entre la nature et la grâce, il abandonne l'homme aux décrets mystérieux de Dieu, « comme un vaisseau sans rames ni voiles sur le plein océan de la divine volonté ».

Telles furent les forces et les faiblesses des port-royalistes. Ces hommes, on ne saurait le nier, eurent la conscience nette du danger qui, au dix-huitième siècle, va menacer la foi chrétienne. Ils discernent et dénoncent les périlleux sophismes que recouvrent la confiance absolue en la nature humaine, la croyance en la bonté originelle de l'homme, en la toute-puissance de la raison et de la liberté, et tout ce mouvement qui tend à déifier l'humanité pour l'émanciper de la foi et de la règle religieuses. En morale, en politique, en éducation, ils affirment hautement, clairement, et avec une force admirable, les principes essentiels et les vertus éminentes : en premier lieu l'*autorité*, vivifiée par la *charité*, vertu « qui manque tellement de nos jours, écrit Sainte-Beuve (1), qu'il devient précieux de l'étudier, comme en son principe, chez les maîtres ». Voilà pourquoi Royer-Collard a pu dire : « Qui ne connaît pas Port-Royal ne connaît pas l'humanité. »

Malheureusement (2), le jansénisme introduisit à Port-Royal un esprit de raideur, d'exclusivisme et d'orgueil, qui ne tarda pas à faire dévier un mouvement tout admirable en ses principes, et qui le conduisit finalement à la rébellion, presque à la rupture. Il ne faut point se hâter vers le résultat, disait saint François de

(1) *Port-Royal*, t. I, p. 23.

(2) Cf. COURNOT, *Considérations sur la marche des idées dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1872, p. 361-362.

Sales à la mère Angélique (1), mais demeurer en paix : « Oh ! ma fille, non, je vous prie, ne croyez pas que l'œuvre que nous avons entrepris de faire en vous puisse être sitôt faite. Les cerisiers portent bientôt leurs fruits, parce que leurs fruits ne sont que des cerises de peu de durée ; mais les palmiers, princes des arbres, ne portent leurs dattes que cent ans après qu'on les a plantés, ce dit-on. » C'est pour avoir méconnu cette règle de toute action efficace, durable et vraie, que le jansénisme, ou plutôt — car le jansénisme était erroné en son principe — que le Port-Royal finalement échoua.

Pascal, qui fut des leurs, a jugé ces hommes avec l'énergie, la franchise et l'incisive justesse qui le caractérisent : « S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc, les jésuites et les jansénistes ont tort en les célant ; mais les jansénistes plus, car les jésuites ont mieux fait profession des deux » (*865*).

Ainsi, le début du dix-septième siècle nous apparaît, à la lumière de l'histoire, de celle qui le précéda et de celle qui le suivit, comme un moment d'une exceptionnelle gravité, où s'annonce la lutte tragique entre la foi chrétienne et le naturalisme païen, et où se prépare, à l'intérieur même du christianisme, le conflit aigu entre deux conceptions de la croyance et de la pratique chrétiennes. De ce moment unique Pascal fut un « témoin unique » (2) : il a traversé tous les milieux, tous les courants, toutes les tendances de son âge ; il a connu la science et le monde, Épictète et Montaigne, et Port-Royal, et les jésuites ; tout ce qu'il leur a emprunté, il l'a repensé de la manière la plus profonde, la plus intense, la plus per-

(1) Lettre du 16 décembre 1619, citée dans les *Mémoires* de 1742, t. I, p. 150.

(2) Strowski, *Pascal et son temps*, t. I, p. 283.

sonnelle, renouvelant tout ce qu'il reçoit de tous, y ajoutant presque autant qu'il en reçoit, et dominant toujours les partis, les intérêts et les idées, de toute la hauteur de son génie et de son âme.

Tel est le penseur, tel est l'homme, que nous allons étudier de concert.

II

LA JEUNESSE DE PASCAL (1623-1646)
LA GRANDE EXPÉRIENCE SUR LE VIDE

Avant d'aborder l'étude de l'homme lui-même, retraçons à grands traits l'époque et le milieu où il apparut : remettons-nous devant les yeux le premier tiers du dix-septième siècle.

Au point de vue scientifique, nous voyons s'y élaborer, entre les résistances de la scolastique finissante et les audaces aventureuses de la Renaissance, les méthodes modernes de l'expérimentation physique, dont Galilée vient de donner les premiers modèles, et celles de l'analyse mathématique, dont Descartes s'apprête à dégager les règles essentielles. Dès novembre 1619, Descartes a eu l'intuition qui s'exprimera en 1637 dans la géométrie analytique : à savoir que le monde de l'étendue est exactement traduisible dans le monde de la quantité pure, et que l'accord entre ces deux mondes, hétérogènes comme le sont l'imagination et l'entendement, suppose un ordre supérieur, dont la source est en Dieu. De cette intuition procèdent toute la science et la métaphysique modernes.

Au point de vue littéraire, artistique, social, nous voyons se dessiner, au milieu d'une confusion et d'un dérèglement incroyables, les lignes pures de l'idéal classique : idéal d'ordre, de goût, de mesure, de parfaite adaptation de la forme à l'idée, qui va façonner la langue

et les mœurs et s'incarner dans le type achevé de l'honnête homme. L'Académie française est fondée en 1634, *le Cid* apparaît en 1637.

Enfin, au point de vue religieux, la lutte s'annonce ardente, impitoyable, entre le paganisme renaissant et le catholicisme régénéré dans son esprit et dans sa discipline. En face des stoïciens, des sceptiques et des libertins, contre l'orgueilleuse philosophie qui substitue au culte de Dieu le culte de la nature et qui enseigne à l'homme qu'il se suffit à lui-même, se dressent les apôtres de la foi chrétienne, les saint François de Sales et les saint Vincent de Paul, les Bérulle, les Olier, les Condren, les Bourdoise, représentants éminents, à la fois sublimes et simples, de la charité du Christ : en moins de trente années, le clergé français atteint son plus haut point d'excellence, et partout surgissent, nouvelles ou rénovées, les grandes communautés qui vont associer étroitement, à travers le monde entier, la civilisation chrétienne au nom français et à l'idéal français. A côté de ces hommes apparaissent déjà, équipés pour la lutte, les deux grands partis qui vont prendre la défense de la foi, avant de se heurter violemment l'un l'autre : les jésuites et les jansénistes ; les premiers reprochent aux seconds leur rigidité calviniste, qui sacrifie les âmes à la vérité ou à ce qu'ils croient orgueilleusement être la vérité ; les seconds reprochent aux premiers le laxisme d'une doctrine qui se trouve portée, dans un désir excessif de conciliation, à diminuer la vérité, et qui risque, en accordant trop à la nature, de rendre vaine la croix du Christ.

Dans tous ces domaines, l'ordre et l'équilibre vont être réalisés presque d'un coup, et s'exprimer en des formes qui demeureront des modèles impérissables du vrai, du beau et du bien. Mais, sous la riche moisson qui mûrit, apparaissent déjà les semences de trouble et de zizanie qui se développeront aux âges suivants.

Tel est le milieu, tout plein de promesses et aussi de menaces, dans lequel a poussé Pascal. Il était nécessaire de l'y situer d'abord, afin de pouvoir comprendre la formation de son esprit et la portée de son œuvre. Nous allons, en effet, le voir s'initier successivement, ou, pour mieux dire, simultanément, mais progressivement, à la science, au monde, au christianisme intégral, et y apporter trois contributions décisives : par la première expérimentation physique complète qui ait été réalisée, à savoir la grande expérience sur le vide ; par le premier chef-d'œuvre qui ait fixé notre littérature et notre langue, les *Provinciales;* par la plus admirable apologie qui ait été écrite de la religion chrétienne, les *Pensées.*

Nous allons étudier la genèse de ces grandes œuvres, nous allons en suivre la maturation dans l'âme qui les conçut et les réalisa. Non moins que l'œuvre, l'homme nous intéresse : celui-ci explique celle-là, et, si grande que soit son œuvre, Pascal la dépasse encore ; il en est ainsi de toutes les très grandes âmes. Nous nous attacherons donc à l'homme ; nous chercherons à voir comment il s'est assimilé les influences qu'il a subies ; nous tâcherons de discerner, derrière le remous superficiel des événements extérieurs, le courant de sa vie profonde, mystérieuse aux autres et à lui-même. C'est à cette condition seulement que nous pourrons juger l'œuvre, la pensée et le système de Pascal : car tant vaut l'homme, tant vaut le système.

Mais un homme est un monde, surtout lorsque cet homme est Pascal : lui-même ne nous a-t-il pas appris que l'infini de la vie intérieure est d'un « autre ordre » et « infiniment plus élevé », que l'infinitude des corps ou des esprits (*793*)? Comment pénétrer dans ce monde, comment débrouiller cette infinie complexité? Pour comprendre un homme, pour découvrir le secret d'une âme, il faut une clef : quelle sera-t-elle pour cette grande âme? Un critique pénétrant, encore que fort éloigné de la subli-

mité pascalienne, l'a pressenti, après avoir longtemps fréquenté Pascal (1) : ce qui explique Pascal, ce n'est ni le scepticisme, ni la science, ni le pessimisme, ni le mysticisme, quoiqu'il y ait tout cela en lui ; c'est la *sainteté*, ou, plus exactement, l'effort vers la sainteté, l'aspiration à se dépasser toujours soi-même pour se rapprocher de la perfection réalisée en Jésus-Christ. Voilà ce qu'il faut avoir sans cesse présent à l'esprit lorsqu'on étudie Pascal.

***

Blaise Pascal (2) naquit à Clermond-Ferrand le 19 juin 1623, dans une maison sise rue des Gras (3). Son

(1) SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, liv. III, ch. XVIII (t. III, p. 338). Cf. le livre de Stewart sur la sainteté de Pascal.

(2) Pour ce qui suit, voir la *Vie de M. Paschal escrite par Madame Périer sa sœur;* elle a été publiée dans le tome I de l'édition des Grands Écrivains, p. 50-114, d'après une première rédaction manuscrite (legs Faugère, bibliothèque Mazarine, n° 4546), et dans l'édition Brunschvicg *minor*, p. 2-40, d'après le texte paru à Amsterdam, chez Wolfgang, en 1684. On pourra consulter également le *Mémoire sur la vie de M. Pascal écrit par Mlle Marguerite Périer sa nièce* (I, 125-136), et la biographie de Pascal insérée dans le *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal, ou supplément aux mémoires de MM. Fontaine, Lancelot et du Fossé*, Utrecht, 1740. Cette dernière biographie est très probablement fondée, en majeure partie, sur les manuscrits du père Guerrier, de l'Oratoire, arrière-petit-neveu de Pascal, qui demeurent, depuis la destruction des papiers originaux de Marg. Périer, la source essentielle de la biographie de Pascal après l'écrit de Mme Périer, et qui ont été largement utilisés par Bossut, puis par Faugère (I, III, XVI. V. GIRAUD, *Pascal*, p. 262-266). Voir également les précieux ouvrages de G. MICHAUT, de V. GIRAUD et de F. STROWSKI (*Pascal et son temps*. Deuxième partie : *l'histoire de Pascal*, Paris, Plon, 5e éd., 1921).

(3) Cette maison, d'après les renseignements fournis par M. Audollent, doyen de la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand, comprenait deux corps de logis réunis par une vieille demeure du quinzième siècle, la maison Chardon du Ranquet. Celle-ci, et le corps de logis situé sur la rue des Gras même, ont été démolis sans nécessité réelle. Le dernier subsiste encore, sur la place de la Victoire, à côté de la cathédrale : mais il est condamné à disparaître, afin d'agrandir la place, qui n'en a aucun besoin. On ne peut que déplorer l'aveuglement d'un pays qui détruit tous les souvenirs matériels des plus grands de ses fils : que n'eût fait pour Pascal le pays de Shakespeare, ou celui de Gœthe !

père, Étienne Pascal, était conseiller élu pour le roi en l'élection d'Auvergne à Clermont : il appartenait à une vieille famille d'Auvergne, anoblie, semble-t-il, sous Louis XI ; sa mère, Antoinette Begon, était fille d'un marchand de Clermont, qui avait été échevin de la ville : elle mourut en 1626, laissant trois enfants, Gilberte, née en 1620, Blaise, et Jacqueline, née en 1625.

Pascal est donc un pur Français, un Français du Centre, fortement enraciné par ses ascendants à cette terre d'Auvergne qui, au temps de Vercingétorix déjà, était considérée comme la citadelle et le cœur du pays gaulois ; terre âpre et féconde, nourrice d'une très forte race, pays aux contrastes marqués, où la plantureuse richesse de la Limagne se marie à l'austère grandeur du Massif Central, et que signale de loin son admirable montagne, le puy de Dôme, dont nous voyons, nous autres hommes du Centre, émerger la forme jeune par-dessus nos vastes plateaux de granit. Le génie arverne a laissé sa marque sur le génie de Pascal.

Entre un et deux ans, il lui arriva une chose très extraordinaire. Il tomba, nous dit sa nièce Marguerite Périer (I, 125), dans une espèce de langueur, accompagnée de deux circonstances étranges : il ne pouvait souffrir la vue de l'eau, non plus que l'approche de son père et de sa mère ensemble. Cette maladie dura une année, et l'on crut le perdre. Cependant, l'on disait qu'elle était due à un *sort* qu'avait jeté sur l'enfant une pauvre femme à qui la pieuse Mme Pascal faisait la charité : Étienne Pascal la fit mander, l'obligea à confesser son crime, et à transférer le sort sur un chat noir qui mourut ; puis l'on appliqua à l'enfant un cataplasme de neuf feuilles de trois herbes cueillies avant le lever du soleil par un enfant de sept ans, et peu de temps après il guérit entièrement. Tout cela ne laisse pas que d'être fort étrange : mais il est à noter que Pascal, s'il manifesta dès son enfance les symptômes d'un mal peut-être héréditaire, ne manifesta

jamais, alors ni plus tard, aucun signe de dérangement d'esprit, d'exaltation, ni de superstition (1). Nul ne fut plus raisonnable que ce grand détracteur de la raison : « Superstition, concupiscence... Vice naturel, comme l'incrédulité, et aussi pernicieux » (*262*, *254*).

Un trait beaucoup plus remarquable, à tous égards, est sa prodigieuse précocité d'esprit. « Dès que mon frère fut en âge qu'on lui pût parler, dit sa sœur Mme Périer (I, 50), il donna des marques d'un esprit tout extraordinaire », par ses reparties comme par les questions qu'il posait, et « ce commencement, qui donnait de belles espérances, ne se démentit jamais ».

En 1631, le président Pascal ayant vendu sa charge vint résider à Paris, et s'y consacra tout entier à l'éducation de ses enfants, en sorte que Blaise n'eut jamais d'autre maître que son père. C'était un homme de grande culture, savant mathématicien, aussi « affectionné » qu'il était « intelligent ». Il appliqua à l'éducation de son fils « une méthode singulière et des soins plus que paternels », en lui enseignant « ce juste milieu et ce parfait tempérament » qui « ne permet que de décider des choses évidentes et qui défend d'assurer ou de nier celles qui ne le sont pas » (2). S'agissait-il, par exemple, des règles de la grammaire, il s'attachait à lui en faire voir les raisons, les principes, l'ordre et le sens ; il procédait de même pour lui expliquer les effets de nature . « Sa principale maxime,

(1) Pascal fut un malade et, en quelque manière, un anormal au point de vue physiologique (cf. l'autopsie qui fut faite à sa mort. I, 136 ; 40), mais il ne fut en aucune manière un fou. Un médecin le définissait justement : un cérébral, à surexcitation intense, *mais équilibrée*. Quelle était l'origine de cette hypertension cérébrale, c'est ce qu'il est difficile de déterminer ; mais il est certain qu'elle contribua à exalter en lui *toutes* les facultés, sans aucune trace de cette disproportion ou de ce déséquilibre qui constitue la folie. Nul esprit ne fut plus sain ni plus équilibré que le sien.

(2) Ce sont les expressions mêmes dont se sert Pascal dans sa lettre de 1648 à M. Le Pailleur (II, 210). Sur l'éducation que Blaise reçut de son père, voir le récit de Mme Périer (I, 50-52 ; 3-4).

dans cette éducation, était de tenir toujours cet enfant au-dessus de son ouvrage », de façon qu'il fût capable de chercher et de retrouver par lui-même ce qu'on devait lui apprendre.

De telles semences, au surplus, tombaient en un terrain merveilleusement apte à les recueillir. Un ami de la famille, avocat du roi au présidial de Clermont, Domat, l'auteur de l'admirable traité *Des lois civiles dans leur ordre naturel*, nous a laissé de Blaise Pascal enfant un très beau portrait à la sanguine (1). Ce qui frappe dans ce visage, aux traits d'une singulière pureté, c'est moins encore le nez fort et le front haut que l'extraordinaire pénétration de ces yeux grands ouverts, qui regardent droit devant eux, et qui semblent aller jusqu'au cœur des choses et les découvrir avec un émerveillement ingénu. Et, en effet, Pascal, dès cet âge, allait naturellement au cœur des choses et les découvrait à nouveau : il voulait, nous dit sa sœur « savoir la raison de toutes choses » ; il ne se contentait point de défaites ni d'explications incomplètes, mais il ne se rendait « qu'à ce qui lui paraissait vrai évidemment : de sorte que, quand on ne lui donnait pas de bonnes raisons, il en cherchait lui-même ; et, quand il s'était attaché à quelque chose, il ne la quittait point qu'il n'en eût trouvé quelqu'une qui le pût satisfaire » (I, 52 ; 4). C'est ainsi qu'ayant une fois remarqué qu'en frappant un plat de faïence avec un couteau on lui faisait rendre un grand son, qui s'arrêtait aussitôt qu'on mettait la main dessus, il ne fut satisfait que lorsqu'il en eut cherché et découvert la cause, grâce à un grand nombre d'expériences, qui le menèrent à

(1) On le trouve reproduit en tête du *Pascal* de Boutroux. Sur l'iconographie de Pascal, voir une note d'E. Jovy, *Pascal inédit*. Vitry-le-François, Tavernier, 1908, p. 426. Ce volume (I), publié au t. XXV (1906) de la Société des sciences et arts de Vitry-le-François, ainsi que le volume suivant (II), publié au t. XXVII (1908) de la même Société, Vitry-le-François, 1911, est une mine inépuisable de documents relatifs à Pascal, et particulièrement à ses écrits théologiques.

composer un *Traité des sons*. Ce fut sa première œuvre. Il avait onze ans.

Son père avait décidé d'attendre qu'il sût parfaitement le latin et le grec pour lui enseigner les mathématiques : il s'était contenté de lui dire, en général, que c'était une science qui examinait les proportions entre les figures et la manière de les faire infailliblement justes. Cette simple ouverture suffit pour mettre en branle l'esprit du jeune Pascal, si bien qu'en traçant au charbon des barres et des ronds, il en vint à découvrir la géométrie et à se démontrer à lui-même la trente-deuxième proposition du premier livre d'Euclide : à savoir que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits (1). Son père fut épouvanté d'une telle précocité de génie, et, à partir de ce moment, il fournit à son fils tous les livres et toutes les explications qu'il lui demanda, soucieux d'ailleurs de lui donner une *méthode* et un *esprit* plus que des connaissances complètes et didactiques.

Retenons tous ces traits : ils caractérisent le génie de Pascal et nous expliquent la puissance incomparable de son œuvre, scientifique ou religieuse. Pascal, à la différence de Descartes, est un esprit réaliste, intuitif et concret, qui va droit aux faits, à l'expérience physique ou à l'histoire, et qui ne s'arrête que lorsqu'il a découvert la raison des effets. Il n'a rien d'un abstracteur ou

(1) Tel est le récit de Mme Périer (I, 53-56 ; 4-6). Tallemant des Réaux, dans ses *Historiettes*, nous donne de ce trait célèbre une relation assez différente, qu'adopte Brunschvicg (I, 55 n. ; 6 n.) : d'après lui, Pascal, dès douze ou treize ans, lut Euclide en cachette, le premier livre en une après-dînée, les autres en moins de temps à proportion, et il fit sur cela des propositions. Ce récit est plus vraisemblable, mais celui de Mme Périer n'a rien d'impossible et peut fort bien être vrai (cf. Montucla, *Histoire des mathématiques*, t. II, p. 61). On a prétendu qu'un tel trait surpasse le génie humain : il ne surpasse pas, en tout cas, le génie de Pascal, et nous n'avons aucune raison sérieuse de le révoquer en doute. Comprendre vraiment, c'est découvrir : or, Pascal, soit qu'il invente, soit qu'il suive, *découvre*, dans toute la force du terme, tout ce qu'il *comprend*.

d'un déductif ; il ne cherche pas à reconstruire l'univers pour le faire cadrer avec des concepts ou des théories : il se contente de l'observer, et d'en rendre compte rationnellement, le propre de la raison étant de se soumettre aux faits, non de se soumettre les faits. Mais il l'observe « à plein », et il en perçoit immédiatement l'ordre (1). « M. Pascal étant allé voir M. Arnoul à Saint-Victor avec le duc de Roannez vit entrer fort confusément un troupeau de moutons ; il demanda à M. Arnoul s'il en devinerait bien le nombre. Celui-ci lui ayant répondu que non, il lui dit tout d'un coup, en comptant sur ses doigts, qu'il y en avait quatre cents. M. de Roannez demanda à celui qui les conduisait combien il y en avait ; il lui dit : quatre cents. »

L'éclosion de ces dons prodigieux ne fut nullement gênée ou contrainte, elle fut au contraire stimulée, par le milieu où vivait Pascal. Dès cette date, nous le voyons s'initier à la vie sociale, scientifique, religieuse de son époque ; et son esprit en reçoit une impulsion décisive.

Le milieu que fréquentait son père était un milieu d'honnêtes gens, habitués aux bonnes manières, et d'ailleurs fort enclins, comme son ami Le Pailleur, au jeu et au divertissement. « On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec leurs amis ; et, quand ils se sont divertis à faire leurs *Lois* et leur *Politique*, ils l'ont fait en se jouant ; c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement... » (*331*).

(1) *Pensées*, *1*, *269*. L'anecdote qui suit, et qui est citée, d'après le manuscrit de l'Oratoire de Clermont (extraits du P. Guerrier), par Sainte-Beuve, t. II, p. 501, et par Brunschvicg, *minor*, p. 41, n'est pas absolument sûre : mais, comme la légende de la pomme de Newton, elle est éminemment significative et « vraie ».

La vie de famille vint heureusement, pour le jeune Pascal, compléter et achever cette formation du goût par la formation du cœur. Bien qu'il fût privé de la tendre sollicitude d'une mère, que rien ne peut remplacer, Pascal connut la douceur et les joies intimes de la famille : une étroite union régnait entre son père, ses sœurs et lui (1). Il avait surtout pour sa sœur Jacqueline une « tendresse toute particulière », que justifiait pleinement cette enfant « parfaitement belle, et d'une humeur douce et la plus agréable du monde » (2), qui, dès l'âge de treize ans, charmait la cour par sa finesse et par son précoce talent de poète, que patronna le grand Corneille, et qui, à vingt et un ans, résolut de se donner à Dieu, dans un acte de renoncement total rehaussé par l'éclat de ses dons. Jacqueline exerça sur son frère une influence profonde, pénétrante et durable : entre l'un et l'autre se révèle cette secrète harmonie des cœurs qui, plus d'une fois, a uni à un frère de génie une sœur d'une incomparable spiritualité.

Dès cette date aussi, Pascal se trouve associé au mouvement scientifique de son temps. Chez son père, chez Mersenne, il rencontre les plus célèbres mathématiciens de l'époque, Roberval, Carcavy, Mydorge, le Lyonnais Desargues, Gassendi ; il entre en relations avec un autre ami de son père, Fermat, de Toulouse, le plus grand génie mathématique, peut-être, que la France ait produit. Dans ce milieu, qui était à l'affût de toutes les idées scientifiques nouvelles et les passait rigoureusement au crible, le jeune Pascal fit son apprentissage en un art où il allait bientôt être maître : il s'initia à cette « admirable science » qu'est la géométrie (IX, 255 ; 173) et,

(1) Il s'attacha tendrement plus tard à son neveu Étienne Périer (Strowski, t. II, p. 49).

(2) *Vie de Jacqueline Pascal* par Mme Périer (I, 143, 153). Cf. le livre de Victor Cousin sur *Jacqueline Pascal*, Paris, Didier, 1845, et Victor Giraud, *Blaise Pascal*, Paris, Hachette, 1910, p. 213 et suiv.

plus encore, aux sciences nées de l'union de la géométrie et de la physique, qui devaient plaire à son esprit intuitif, soucieux avant tout de s'appuyer sur la réalité concrète et d'y chercher la vérité dont il était en quête (1).

Enfin, il reçoit de son père une formation chrétienne très solide, sinon très fervente, qui, jointe à son vif goût pour les sciences, le préserva entièrement, nous dit sa sœur Gilberte Périer, du libertinage de l'esprit et des mœurs. Son père lui avait inspiré dès son enfance « un très grand respect pour la religion », « lui donnant pour maxime que tout ce qui est objet de la foi ne le saurait être de la raison », en sorte que Pascal, quoiqu'il fût fort jeune, n'était nullement ému des discours des libertins et en discernait fort bien, au contraire, le « faux principe », à savoir « que la raison humaine est au-dessus de toutes choses... Ainsi cet esprit si grand, si vaste et si rempli de curiosité, qui cherchait avec tant de soin la cause et la raison de tout, était en même temps soumis à toutes les choses de la religion comme un enfant » (I, 59-60 ; 11).

Le génie de Pascal s'épanouit en tous sens. A quinze ans, sa personnalité est formée. Il n'y manque qu'une chose : la pleine conscience de sa mission, qui lui sera révélée dans la nuit du 23 novembre 1654, et qui fera l'unité de sa vie.

***

C'est la science, alors, qui l'attire et qui le retient, à l'exclusion de tout le reste. Dès 1639, à peine âgé de seize ans, il conçoit et réalise un *Essai pour les coniques*, qui fut imprimé en un petit placard, en 1640 (I, 245), et

(1) « ... Il a toujours eu une netteté d'esprit admirable pour discerner le faux », écrit de lui Mme Périer (I, 52 ; 4) ; « et on peut dire que toujours et en toutes choses la vérité a été le seul objet de son esprit, puisque jamais rien ne l'a pu satisfaire que sa connaissance ».

qui le plaça au premier rang des savants de son époque : « on disait que depuis Archimède on n'avait rien vu de cette force », et que ce jeune homme avait « passé sur le ventre à tous ceux qui avaient traité le sujet » (1). Seul Descartes demeura, ou feignit de demeurer, indifférent devant cette œuvre, inspirée de la géométrie projective de Desargues, et qui, substituant à une analyse générale et abstraite une vue synthétique et concrète de l'objet étudié, marquait dès le principe l'opposition de deux esprits et de deux méthodes. L'originalité de Pascal était évidente : prenant pour point de départ la perspective, comme Desargues, et cherchant, comme lui, à ramener à un petit nombre de propositions les propriétés des sections coniques, considérées comme les diverses perspectives du cercle, il avait poussé beaucoup plus loin que son maître les applications d'une méthode dont celui-ci était, suivant les propres expressions de Pascal, « le premier inventeur », et il avait découvert le lemme fameux qui porte le nom de théorème de Pascal, où se trouvent incluses et d'où peuvent être tirées toutes les propriétés des coniques (2). « Après quoi, conclut-il, si

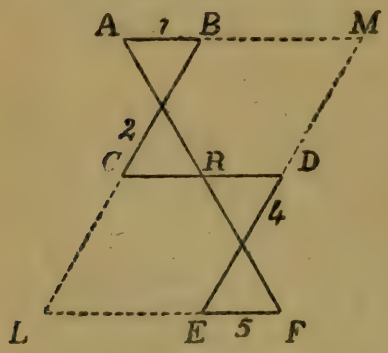
(1) La première expression est de Mme PÉRIER (I, 57 ; 8) ; la seconde est de Mersenne (citée par Joseph BERTRAND, *Blaise Pascal*, Paris, Calmann Lévy, 1891, p. 23). Cf. la réponse de DESCARTES à la lettre par laquelle Mersenne lui annonçait, le 12 novembre 1639, l'envoi du placard de Pascal : « Je ne trouve pas étrange qu'il y en ait qui démontrent les coniques plus aisément qu'Apollonius... Mais on peut bien proposer d'autres choses, touchant les coniques, qu'un enfant de seize ans aurait de la peine à démêler » (éd. Adam-Tannery, II, 627-628) ; et l'appréciation qu'il en donne dans sa lettre du 1er avril 1640 : « Avant que d'en avoir lu la moitié, j'ai jugé qu'il avait appris de M. Des-Argues ; ce qui m'a été confirmé, incontinent après, par la confession qu'il en fit lui-même » (A. T., III, 47 et la note).

(2) D'après ce lemme (I, 253), l'hexagone inscrit dans une section conique jouit de cette propriété que les trois points de rencontre des côtés opposés sont toujours en ligne droite. Dans son *Traité des coniques*, que Leibniz a connu, Pascal donnait à cet hexagone inscrit le nom d'hexagramme mystique ; il faisait voir « par les moyens des projections que tout hexagramme mystique convient à une section

l'on juge que la chose mérite d'être continuée, nous essayerons de la pousser jusques où Dieu nous donnera la force de la conduire » (I, 260).

Chose surprenante ! Cette première découverte de Pascal portait déjà la marque propre de son génie et contenait en germe toute sa manière de comprendre la mathématique. Elle repose, en effet, sur cette conception, que « les propriétés d'une figure compliquée peuvent être considérées comme des modifications et ressemblances d'une figure plus simple » (1), ici le cercle vu en perspective dans la troisième dimension. Or, nous retrouvons là l'idée platonicienne de la participation, d'après laquelle toutes choses dans la nature sont une image ou une imitation des idées ; et nous y pressentons la doctrine pascalienne des ordres, qui voit dans l'art véritable l'imitation d'un modèle naturel supérieur d'agrément et de beauté, dans la morale l'imitation d'un modèle surna-

conique et que toute section conique donne un hexagramme mystique » (II, 221) ; et, suivant le mot de MERSENNE (préface aux *Cogitata physico-mathematica* de 1644), de cette seule proposition tout à fait universelle (la *Pascale*, comme disait DESARGUES, *Œuvres*, 1864, t. II, p. 386) il tirait, en 400 corollaires, toutes les propriétés des coniques. Sur ce « trait de génie », cf. J. BERTRAND, *Pascal*, p. 285 ; voir aussi P. BOUTROUX, *Principes de l'analyse*, Paris, Hermann, 1914, p. 217. — Les papiers de Pascal relatifs aux coniques, dont Leibniz eut communication, et dont il a donné un résumé dans sa lettre du 30 août 1676 à Étienne Périer (II, 220-224), sont aujourd'hui perdus, à l'exception d'un seul, *Generatio conisectionum* (II, 234), qui fut achevé en 1648, et dont une copie nous a été conservée par Leibniz, « passionné » pour tout ce qui regarde Pascal.



HEXAGRAMME MYSTIQUE DE PASCAL
(d'après la figure de Leibniz, II, 232)

Pascal dénomme opposés les côtés 1 et 4, 2 et 5 Les trois points de rencontre des côtés opposés, L, R, M, sont en ligne droite.

(1) RAVAISSON, *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887, p. 414.

turel, qui est Dieu, et plus généralement dans la nature une figure, ou une image déformée, de la grâce.

En 1639, Étienne Pascal, qui avait été compromis, puis était rentré en grâce auprès de Richelieu par l'intervention de Jacqueline, fut envoyé à Rouen sur l'ordre du cardinal, comme intendant du roi et « commissaire député par Sa Majesté en la haute Normandie ». Il avait emmené avec lui ses enfants, et ils séjournèrent à Rouen jusqu'en 1648. Étienne Pascal vécut là dans le même milieu qu'à Paris, et le grand Corneille fréquenta chez lui. Il s'acquitta d'ailleurs si bien de sa commission et leva tant de « taxes vexatoires » qu'il provoqua une révolte de va-nu-pieds, qui fut sévèrement réprimée. Quelle impression laissa cet événement sur l'esprit du jeune Pascal? Nous l'ignorons. Mais peut-être provoqua-t-il chez lui, avec cette aversion de la guerre civile qu'il tient pour le plus grand des maux (*313*, *320*), les réflexions profondes qu'il nous a laissées sur les fondements du pouvoir et de l'ordre social, dont le plus sûr garant est la faiblesse ou la folie du peuple, persuadé que la coutume est vénérable, que le juste est ce qui est établi, que la naissance confère le droit au respect, et la folie du prince, que les sages tâchent seulement de modérer au moins mal qu'il se peut : « S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous » (*331*).

Étienne était astreint, par sa tâche de collation et de répartition des taxes, à des calculs longs et compliqués. C'est pour l'y aider que Blaise conçut l'idée d'une méthode de calcul automatique, plus rapide et plus sûre que les méthodes en usage, les jetons ou la plume, et plus complète que les multiplicateurs de Napier, *Napier's bones*, qui exigeaient encore l'intervention de l'esprit pour les retenues. C'est en 1642, semble-t-il, et à l'âge de dix-neuf ans, qu'il imagina sa machine à calculer : mais l'exécution lui coûta près de dix années de recherches,

de tâtonnements et d'essais, qui ne furent pas sans altérer gravement sa santé, toujours chancelante depuis lors. Pour mener à bien son projet, il dut joindre à la discipline géométrique une discipline de précision, se faire ingénieur, constructeur, ouvrier même ; il tenta, nous dit-il (I, 313), plus de cinquante modèles, et se heurta à des difficultés de toutes sortes, insuccès, découragements, contrefaçons ou malfaçons. Enfin, le 22 mai 1649, il obtient du chancelier Séguier un privilège qui lui assure la gloire et le bénéfice de son invention (1), et en 1652 il établit le modèle définitif de sa machine, qu'on peut voir encore au Conservatoire national des arts et métiers. Cette invention consacra la réputation scientifique de Pascal, et provoqua une admiration générale.

Sa machine arithmétique est la première machine à additionner qui ait été construite, et celle dont s'inspirèrent tous les inventeurs qui vinrent après lui. Elle est plus intéressante encore à d'autres titres, par son principe et par sa fin : Pascal les indique très clairement dans son *Épître dédicatoire au chancelier* (1645), et dans l'*Avis* qui y fait suite (I, 298, et 303). Son but est de soulager l'esprit du travail qui le fatigue, de délivrer celui qui opère du soin d'exercer une attention et une mémoire soutenues, d'agir avec promptitude et sûreté ; c'est le principe même de Taylor : économiser le temps et épargner la fatigue du travailleur, en le suppléant par une machine rationnellement montée (I, 303. 307-308). Ce but, d'autre part, il l'atteint en combinant « les lumières de la géométrie, de la physique et de la mécanique » (I, 299), par « la légitime et nécessaire alliance de la

(1) III, 401. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que Pascal ait conçu le projet de tirer parti de son invention et de faire le commerce des machines à calculer. Strowski cite même à ce sujet (t. II, 5e éd., p. 394) un très curieux témoignage du père Jean-François (1653), d'où il résulte que la « roue pascaline » fut l'objet d'un vrai commerce ; elle se vendait cent livres, mais la cherté de l'instrument et le danger que quelque roue ne vînt à manquer le rendaient bien rare

théorie avec l'art » (I, 312), et en se conformant à un ordre, non pas linéaire, abstrait, logique, mais complexe, concret et rationnel, dont il a acquis le sens infiniment précieux par une série d'adaptations subtiles, et qui ne peut, dit-il, s'expliquer par écrit, mais seulement de vive voix : l'*usage* étant bien plus clair que le *discours* (I, 304, 308).

Ainsi, ce géomètre, en approfondissant la géométrie comme il faisait toutes choses, découvre l'infinie complexité du réel, et discerne déjà, derrière l'esprit de géométrie, un esprit plus délicat, plus fondamental aussi, l'esprit de finesse, ou le cœur, qui saisit les principes auxquels se suspend tout notre raisonnement.

***

A cet égard, l'année 1646 marque une date décisive dans la vie de Pascal. Elle y ouvre, par deux circonstances en apparence fortuites, une période neuve : cette année-là, en effet, les Pascal, à la suite d'une chute d'Étienne sur la glace, entrent en contact avec Port-Royal, et c'est ce qu'on a appelé la « première conversion » de Pascal ; d'autre part, la venue de Pierre Petit à Rouen, et la réalisation de la première expérience sur le vide, décident de la vocation physique de Pascal, et vont faire de lui le créateur des méthodes d'expérimentation modernes et de l'hydrostatique. De là, dans la vie de Pascal, deux courants qui vont alterner ou se combiner pendant plusieurs années. Nous allons les suivre séparément, en nous attachant d'abord au courant scientifique (1).

(1) Dans le récit qui va suivre, je ne m'attacherai pas à réfuter les allégations de M. Mathieu, qui, en de retentissants articles publiés par la *Revue de Paris* en 1906 et 1907, s'est efforcé de prouver que Pascal est un *plagiaire*, qui a volé l'expérience à Auzout, et un *faussaire*, qui a fabriqué après coup la lettre du 15 novembre 1647. Le seul avantage de cette controverse, inspirée par la passion et dépourvue

Le problème du vide était, au dix-septième siècle, un problème capital, à la fois physique et métaphysique. Les philosophes, en général, niaient le vide qu'ils assimilaient au néant : c'était un principe reçu dans l'École, à la suite de la *Physique* d'Aristote, que la nature a horreur du vide et ne peut absolument le souffrir, ou qu'en tout cas le vide, s'il n'est pas contradictoire, est irréalisé ; Descartes va jusqu'à le déclarer inconcevable ; quant aux atomistes, tout en admettant des vides intermoléculaires, ils tiennent la production d'un vide sensible pour irréalisable. Sur ce point donc toutes les théories étaient d'accord.

Cependant, en 1644, substituant l'expérience au raisonnement, Torricelli avait réalisé le vide dans le tube barométrique : pour répondre à une question qu'avaient posée les fontainiers de Florence à Galilée, touchant l'impuissance où se trouve une pompe aspirante à élever l'eau à plus de trente-deux pieds, il avait renversé un tube de mercure de quatre pieds sur une cuve remplie moitié de mercure et moitié d'eau, et constaté que, si l'on débouche le tube, le mercure baisse, laissant dans la partie supérieure du tube un espace vide en apparence, puis que, si l'on hausse le tube jusqu'à ce que son orifice arrive au niveau de l'eau, celle-ci se précipite dans l'espace libre, preuve qu'il y avait bien là le vide, et non de l'air (1). Voilà le problème posé ;

de toute base objective, a été de faire mettre en lumière par les contradicteurs de Mathieu, Duhem, Lefranc, Adam, Strowski, etc., des preuves nouvelles de la bonne foi de Pascal, et de son originalité, qui n'est diminuée en rien par le fait que son invention, comme toute invention scientifique, « n'est point le jaillissement spontané issu d'un génie isolé et autonome » (P. Duhem, préface au précieux répertoire bibliographique de A. Maire, *l'Œuvre scientifique de Blaise Pascal*, Paris, Hermann, 1912, p. viii). On trouvera un long historique de cette affaire, déjà bien vieillie, dans Brunschvicg, I, xxviii et suiv.

(1) Voir la description qu'en donne Pascal dans ses *Expériences nouvelles touchant le vide* (II, 56-57), et dans sa *lettre à M. de Ribeyre* du 12 juillet 1651 (II, 484).

voilà le fait initial dont il faudra tenir compte. Déjà certains esprits, Jean Rey, Descartes, Beeckman, et Torricelli lui-même en soupçonnent la cause, qui est la pression exercée par le fluide extérieur.

A peine connue de Michel-Ange Ricci, puis de Mersenne, qui la divulgua aussitôt en France, l'expérience de Torricelli provoqua une vive curiosité dans tout le monde savant. Mais il restait à la reproduire, à *établir* le fait d'une manière probante contre les partisans du plein, et à l'*interpréter* en le rattachant, non pas à une vue conjecturale de l'esprit, mais aux principes démonstratifs qui lui confèrent sa pleine et exacte signification. Tel fut précisément le rôle de Pascal : et, à ce double point de vue, il mérite d'être considéré comme créateur (1).

1. *Pascal établit le fait.* — Un ami d'Étienne Pascal, « jeune homme de beaucoup de génie pour les mathématiques, et qui avait une passion particulière pour les choses dont la connaissance dépend des expériences » (2), le Montluçonnais Pierre Petit, intendant des fortifications, de passage à Rouen en octobre 1646, parvint à reproduire, avec les Pascal, l'expérience de Torricelli, qu'il avait apprise de Mersenne (3). Mais le jeune Pascal ne s'en contente pas : avec sa justesse et netteté d'esprit, il comprend que cette expérience n'est pas décisive, que les plénistes pourront encore arguer que le

(1) C'est pourquoi, après avoir rendu pleinement justice à Torricelli, Pascal pouvait légitimement écrire à M. de Ribeyre (II, 494) : « Il est véritable, monsieur, et je vous le dis hardiment, que cette expérience [la grande expérience du puy de Dôme] est de mon invention et partant je puis dire que la nouvelle connaissance qu'elle nous a découverte est entièrement de moi. »

(2) Baillet, *Vie de M. Des-Cartes*, 1691, t. I, p. 326.

(3) Voir la lettre de Petit à Chanut, du 26 novembre 1646 (I, 331). On trouvera la bibliographie de Pierre Petit dans le *Bulletin-revue de la Société d'émulation du Bourbonnais* publié à Moulins, 1899, p. 180.

haut du tube est plein des esprits du mercure, ou d'air raréfié, ou de quelque matière subtile. Afin d'écarter ces vaines paroles sans fondement, Pascal résolut de faire des expériences si convaincantes et en si grand nombre qu'elles fussent à l'épreuve de toutes les objections qu'on y pourrait faire (1). Pour cela, il emploie des récipients, tuyaux, seringues, soufflets, siphons, etc., de plusieurs longueurs, grosseurs et figures, et il invente même un nouveau dispositif, la fameuse « seringue de Pascal », qui consiste en un long tube de verre, avec un petit orifice inférieur qu'on bouche avec le doigt, et un piston bien juste : ce fut la première machine pneumatique (II, 63). Il fait usage de diverses liqueurs, comme vif-argent, eau, vin, huile, air, etc. Puis, avec beaucoup de frais, de peine et de temps, il multiplie les expériences, les fait varier de toutes les manières imaginables, charge ses récipients de différentes liqueurs, les enfonce diversement dans des liqueurs différentes, les transporte des unes dans les autres (2). Il démontre ainsi que, quels que soient le diamètre et la figure de la sarbacane, ainsi que son inclinaison, le vif-argent, dans tous les cas, monte à la même hauteur de deux pieds trois pouces, qui répond à la hauteur de trente-deux pieds pour l'eau : preuve que la présence prétendue d'air raréfié ou de matière subtile, en admettant qu'elle existe, n'a aucune influence

(1) « Tous, conspirant à bannir le vide, exercèrent à l'envi cette puissance de l'esprit qu'on nomme subtilité dans les écoles, et qui, pour solution des difficultés véritables, ne donne que des vaines paroles sans fondement. Je me résolus donc de faire des expériences si convaincantes qu'elles fussent à l'épreuve de toutes les objections qu'on y pourrait faire » (*Expériences nouvelles touchant le vide*, II, 59-60).

(2) Ces expériences se trouvent décrites dans l'ouvrage déjà cité de Pascal, II, 63 et suiv. Nous savons également par la *Narration* de Roberval (II, 28 et suiv.) que Pascal avait fait construire deux grands tubes de quarante pieds de haut, remplis de vin et d'eau respectivement. Les plénistes disaient : le vin, plus subtil, émettant plus de vapeurs, montera moins haut ; Pascal prouve que c'est le contraire qui se produit.

sur le fait. Il démontre enfin, plus généralement, qu'un vaisseau, si grand qu'on pourra le faire, peut être rendu vide de toutes les matières connues en la nature. Et il conclut : « Après avoir démontré qu'aucunes des matières qui tombent sous nos sens, et dont nous avons connaissance, ne remplissent cet espace vide en apparence, mon sentiment sera, jusqu'à ce qu'on m'ait montré l'existence de quelque matière qui le remplisse, qu'il est véritablement vide, et destitué de toute matière » (II, 73).

Conclusion extrêmement remarquable : nulle théorie, physique ou métaphysique, ne peut tenir contre l'expérience ; nulle conception de l'esprit ne vaut contre le fait. Voilà Pascal en possession de son principe, qui est le principe même du vrai en tout ordre de connaissance : nous en verrons la fécondité infinie.

Également remarquable est le souci qu'a Pascal de ne jamais dépasser l'expérience et de n'en tirer rien de plus que les conséquences qu'elle comporte. Contraint de donner contre ses adversaires ou ses émules (1) un résumé de ses expériences, il le fait dans un opuscule qui parut en octobre 1647, *Expériences nouvelles touchant le vide;* et, bien qu'il possédât vraisemblablement alors la clé de l'expérience, comme il n'en sait rien de source sûre et que ses expériences ne lui enseignent rien sur la force qui suspend le vif-argent dans le tube barométrique, il n'en dit rien. Il part de l'hypothèse de Galilée, à savoir que la nature a horreur du vide, mais pour la mettre d'accord avec les faits : en d'autres termes, il traite cette « horreur du vide » comme un effet, non comme une cause ; et il prouve par les faits que cette horreur est limitée, qu'elle n'est pas plus grande pour un grand vide apparent que pour un petit, que la suspension du mer-

(1) Notamment le père Valerian Magni, un capucin de Pologne (II, 16). Cf. la *lettre à M. de Ribeyre*, du 12 juillet 1651 (II, 490), et sur les erreurs chronologiques qu'y commet Pascal, les remarques de Strowski, t. II, p. 390.

cure ou de l'eau est une hauteur constante pour chaque corps et absolument indépendante de l'espace vide. Il conclut donc au *vide absolu*. Quel que doive être le développement de ses expériences et de la science, pas un mot ne sera à retrancher de ses écrits (1) ; tout ce qu'a dit Pascal, à ce sujet, est définitif et comme frappé en médaille : privilège admirable de celui qui n'avance rien de plus que ce qu'il sait. Tout Pascal tient dans cette maxime : et cela suffit à garantir la portée de son œuvre, et à la rendre véritablement immortelle.

2. *Pascal défend ses expériences et en dégage la méthode.* — Pascal a établi le fait de la réalité du vide : il va maintenant le défendre contre les objections et les préventions des théoriciens, et dégager à ce propos les principes essentiels de sa méthode.

Le plus ardent de ses contradicteurs, un jésuite, le père Noël, avait répliqué à l'abrégé de Pascal (2), en s'appuyant à la fois sur Aristote et sur Descartes, pour démontrer que ce vide apparent, ayant toutes les actions d'un corps, est un corps, et que d'ailleurs le vide, étant le néant, est inconcevable. La réponse de Pascal (II, 90) est remarquable. Il proclame d'abord cette « règle universelle » : on ne doit affirmer par un jugement décisif que ce qui paraît si clairement et si distinctement aux sens ou à la raison qu'on ne puisse douter de sa certitude, et ce sont les *principes*, ou ce qui se déduit par des conséquences infaillibles et nécessaires de tels principes ou axiomes, et ce sont les *conséquences*. Hors de là, il n'y a que vision, caprice, fantaisie, quelquefois idée, tout au plus belle pensée, et l'on ne saurait affirmer sans témérité nulle chose tant qu'une démonstration évidente ne nous en a pas fait voir la vérité. « Nous réservons pour

(1) C'est ce que dit expressément Joseph Bertrand dans son livre sur *Blaise Pascal*, p. 304.

(2) *Première lettre du père Noël*, octobre 1647 (II, 82).

les mystères de la foi, que le Saint-Esprit a lui-même révélés, cette soumission d'esprit qui porte notre croyance à des mystères cachés aux sens et à la raison » (II, 92). Or, qu'est ce prétendu corps dont parle le père Noël, qui remplirait le vide? Une présupposition arbitraire, se suspendant à des principes non établis, comme, par exemple, que la lumière, dont la nature nous est inconnue, ne peut subsister dans le vide : une de ces choses « aussi difficiles à croire qu'elles sont faciles à inventer » (II, 96), en un mot un pur nom. Et, à ce propos, Pascal définit avec une clarté parfaite les caractères et la portée de nos hypothèses, en cette règle essentielle : *Pour qu'une hypothèse soit vraie, il ne suffit pas qu'elle s'accorde avec tous les phénomènes connus; mais, si elle est contredite par un seul, elle est fausse* (1).

(1) « Car quelquefois on conclut un absurde manifeste de sa négation, et alors l'hypothèse est véritable et constante ; ou bien on conclut un absurde manifeste de son affirmation, et lors l'hypothèse est tenue pour fausse ; et lorsqu'on n'a pu encore tirer d'absurde, ni de sa négation, ni de son affirmation, l'hypothèse demeure douteuse : de sorte que, pour faire qu'une hypothèse soit évidente, il ne suffit pas que tous les phénomènes s'en ensuivent, au lieu que, s'il s'ensuit quelque chose de contraire à un seul des phénomènes, cela suffit pour assurer de sa fausseté. Par exemple, si l'on trouve une pierre chaude sans savoir la cause de sa chaleur, celui-là serait-il tenu en avoir trouvé la véritable, qui raisonnerait de cette sorte : Présupposons que cette pierre ait été mise dans un grand feu, dont on l'ait retirée depuis peu de temps ; donc cette pierre doit être encore chaude ; or, elle est chaude, par conséquent elle a été mise au feu? Il faudrait pour cela que le feu fût l'unique cause de sa chaleur ; mais comme elle peut procéder du soleil et de la friction, sa conséquence serait sans force. Car comme une même cause peut produire plusieurs effets différents, un même effet peut être produit par plusieurs causes différentes. C'est ainsi que, quand on discourt humainement du mouvement ou de la stabilité de la terre, tous les phénomènes des mouvements et rétrogradation des planètes s'ensuivent des hypothèses de Ptolémée, de Tycho, de Copernic et de beaucoup d'autres qu'on peut faire, de toutes lesquelles une seule peut être véritable. Mais qui osera faire un si grand discernement, et qui pourra, sans danger d'erreur, soutenir l'une au préjudice des autres?... » (II, 99-101). La leçon que donne ici Pascal n'a rien perdu de sa force ni de son opportunité, chaque génération traitant ses théories comme si elles étaient définitives.

Or, appliquant au cas considéré cette règle d'or, qui, par delà le père Noël, atteint Descartes (1), Pascal prouve que, la hauteur du vif-argent étant indépendante des dimensions de l'espace vide, alors que, d'après l'hypothèse du père Noël, cette hauteur devrait être plus grande pour un plus grand vide apparent, l'hypothèse est à rejeter comme fausse, puisqu' « on en conclut nécessairement des choses contraires aux expériences » (II, 103). Que si le père Noël prétend se réfugier dans des définitions, encore faut-il que ces définitions répondent à une réalité, et qu'il le prouve : car il ne suffit pas qu'une définition soit claire, nominalement, pour qu'elle soit vraie. Nulle conception de l'esprit ne peut remplacer le fait, ou valoir contre lui (cf. II, 185).

La cause était jugée. Le père Noël écrira bien encore, pour sa défense, une seconde lettre à Pascal (2), puis, en mai 1648, un petit traité sur le *Plein du vide :* mais il ne maintient sa thèse qu'au point de vue métaphysique ; au point de vue physique, il se range à l'avis de Pascal, et il finira par reconnaître avec lui, dans sa *Gravitas comparata*, que le poids du mercure équilibre le poids de l'eau, et que c'est le poids de l'air qui explique la suspension des liquides. Pascal avait gain de cause : le fait, désormais, est établi et reconnu par les adversaires eux-mêmes. Ses expériences attirèrent l'attention de toute l'Europe savante : Pecquet, Gassendi les citent avec admiration ; Boyle, en Angleterre, développe le principe de la machine pneumatique dû au « très ingénieux Pascal ». Ainsi, la voie était ouverte à la vérité. Restait, le fait étant bien établi, à l'interpréter, c'est-à-dire à en discerner et à en démontrer la cause.

(1) Descartes présente comme vraies les hypothèses qui s'accordent avec tous les faits connus, de telle sorte qu'on en puisse déduire ceux-ci (voir mon *Descartes*, p. 146) : Pascal montre qu'elles sont seulement vraisemblables.

(2) II, 107. Cf. la critique qu'en fait Pascal dans sa *lettre à Le Pailleur* de février 1648 (II, 179-211).

3. *La recherche de la cause.* — Celle-ci lui sera fournie par la *grande expérience de l'équilibre des liqueurs.* Pascal soupçonne bien, avec Torricelli, que la cause des effets observés n'est pas l'horreur du vide : c'est là, dit-il, une de ces causes imaginaires, « exprimées par des noms spécieux qui remplissent les oreilles et non pas l'esprit », qui d'ailleurs « n'apportent qu'un vain soulagement à l'avidité qu'ont les hommes de connaître les vérités cachées, et qui, loin de les découvrir, ne servent qu'à couvrir l'ignorance de ceux qui les inventent, et à nourrir celle de leurs sectateurs » (1). Il soupçonne que la cause véritable est la pesanteur et la pression de l'air, à laquelle fait équilibre la colonne du liquide. Mais, pour départager entre les deux hypothèses, pour présenter la sienne comme une certitude, il faut des « preuves convaincantes ». Pascal en imagine deux, l'une par la méthode de différence, l'autre par la méthode des variations, et il les réalise avec une rigueur parfaite, mettant ainsi, d'un seul coup et d'une manière définitive, la science physique en possession de ses principes et de sa méthode.

La première preuve, par la méthode de différence, est l'expérience du vide dans le vide (2). Mettant deux tuyaux l'un dans l'autre, Pascal montre par un dispositif ingénieux que le mercure du tuyau intérieur demeure suspendu à la hauteur ordinaire tant qu'il est contrebalancé par la pesanteur de la masse entière de l'air, mais qu'il tombe entièrement lorsque, le vide ayant été fait dans le grand tuyau, il ne se trouve plus pressé ni contre-balancé d'aucun air. Supprimez la pression, la suspension disparaît : c'est donc que la pression est cause

(1) *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* (octobre 1648), II, 370-371.

(2) Pascal la décrit dans sa *lettre à M. Périer* du 15 novembre 1647 (II, 155-158 ; 69-70). C'est bien Pascal qui l'a imaginée et réalisée, bien qu'elle ait été complétée par Roberval et Rohault. Le témoignage du père Noel sur ce point est formel (*Gravitas comparata*, Paris, Cramoisy, 1648, p. 66). Cf. II, 158 note ; Strowski, t. II, p. 143.

de la suspension du liquide. Cependant, avec sa « circonspection » habituelle, Pascal observe que cette expérience n'est pas décisive, parce que les effets qui s'expliquent si naturellement par la pression « peuvent encore être expliqués assez probablement par l'horreur du vide » (II, 159).

Il imagine donc une seconde preuve, « décisive de la question », et qui à elle seule pourra suffire à nous donner la lumière que nous cherchons : « C'est de faire l'expérience ordinaire du vide plusieurs fois en même jour, dans un même tuyau, avec le même vif-argent, tantôt en bas et tantôt au sommet d'une montagne élevée pour le moins de cinq ou six cents toises, pour éprouver si la hauteur du vif-argent suspendu dans le tuyau se trouvera pareille ou différente dans ces deux situations... S'il arrive que la hauteur du vif-argent soit moindre au haut qu'au bas de la montagne (comme j'ai beaucoup de raisons pour le croire, quoique tous ceux qui ont médité sur cette matière soient contraires à ce sentiment) (1), il s'ensuivra nécessairement que la pesanteur et pression de l'air est la seule cause de cette suspension du vif-argent, et non pas l'horreur du vide, puisqu'il est bien certain qu'il y a beaucoup plus d'air qui pèse sur le pied de la montagne, que non pas sur son sommet ; au lieu qu'on ne saurait dire que la nature abhorre le vide au pied de la montagne plus que sur son sommet » (II, 159-160 ; 70-71). En d'autres termes, toutes les autres circonstances demeurant les mêmes, si l'on fait varier la pression et que la hauteur varie dans les mêmes proportions, la pression est la cause du fait (2).

Descartes a revendiqué pour lui-même la gloire d'avoir

(1) Notamment Mersenne, Roberval, et les disciples de Galilée aussi bien que ceux d'Aristote.

(2) C'est pourquoi Robert Boyle, reprenant un terme de Bacon, désigne justement l'expérience de Pascal sous le nom d'*experimentum crucis* (*Defensio doctrinæ de Elatere et gravitate aeris*, Londres, 1663, p. 38).

conçu cette expérience (1) : il l'aurait suggérée à Pascal au cours des visites qu'il lui fit le 23 et le 24 septembre 1647. Quoi qu'il en soit du fait, l'expérience de Pascal a, dans Pascal, un tout autre sens que dans Descartes : si Descartes l'a conçue de son côté, c'est en la rattachant à un *système*, et à un système entièrement différent des vues physiques de Pascal. Chez Pascal, l'idée de cette expérience est née du long travail de sa pensée sur les *faits :* c'est de là qu'elle procède, et non d'une parole dite au hasard (2). La grande expérience est bien de Pascal : elle a été conçue par son génie ; tous ses contemporains, Pecquet, Gassendi, Boyle, Auzout lui-même, le proclament hautement.

Toutefois, « comme la difficulté se trouve d'ordinaire jointe aux grandes choses », le dessein de Pascal ne put être mis à exécution que dix mois plus tard. Enfin, le 19 septembre 1648, Périer, retenu jusque-là par ses

(1) Lettres du 13 décembre 1647 à Mersenne (A. T., V, 98 et les notes), du 11 juin et du 17 août 1649 à Carcavi (A. T., V, 366 et 391). Après avoir pris connaissance des *Expériences nouvelles* que lui avait fait adresser Pascal, Descartes écrit (A. T., V, 98) : « Il semble y vouloir combattre ma matière subtile, et je lui en sais fort bon gré ; mais je le supplie de n'oublier pas à mettre toutes ses meilleures raisons sur ce sujet, et de ne pas trouver mauvais, si en temps et lieu j'explique tout ce que je croirai être à propos, pour me défendre. » Au sujet de l'expérience du puy de Dôme il affirme (A. T., V, 391 ; et 99) : « C'est moi qui l'avais prié, il y a deux ans, de la vouloir faire, et je l'avais assuré du succès, comme étant entièrement conforme à mes principes, sans quoi il n'eût eu garde d'y penser, à cause qu'il était d'opinion contraire. » Cf. sur cette question, I, XXIV et suiv. ; l'étude de Ch. ADAM sur « Pascal et Descartes » dans la *Revue philosophique* de déc. 1887-janv. 1888 ; et STROWSKI, t. II, p. 156-171. En fait, comme l'a montré DUHEM dans son étude sur « le père Marin Mersenne et la pesanteur de l'air » (*Revue générale des sciences*, septembre 1906), le premier écrit où l'expérience se trouve proposée, ou tout au moins esquissée, est le livre du père MERSENNE paru le 1er octobre 1647 : *Reflectiones physico-mathematicæ*. Il est vrai que Mersenne met en doute le succès de l'expérience, et même, comme Roberval (cf. la lettre de Le Tenneur du 16 janvier 1648, A. T., V, 103), en infirme par avance les résultats (II, 149-152).

(2) Cf. la manière dont il retrace, dans sa *lettre à M. Périer* (II, 153-155 ; 68-69), les démarches et le progrès de son propre esprit.

emplois en Bourbonnais, réussit à faire l'expérience sur le puy de Dôme, conformément aux indications très précises que lui avait données Pascal dans sa lettre du 15 novembre 1647 ; celui-ci la répète et la contrôle sur la tour de l'église Saint-Jacques, puis dans une maison particulière : ainsi qu'il l'avait exactement prévu, tous les résultats concordent pour établir que la hauteur de la colonne de mercure baisse à mesure que l'on monte, c'est-à-dire à mesure que diminue la pression de la colonne d'air à laquelle la colonne de mercure fait équilibre (1). C'était la confirmation éclatante des vues de Pascal. Il imprime en hâte, dès octobre 1648, le récit de l'expérience, et il en indique la portée et les applications en ce qui concerne, non seulement les principes et les méthodes de la physique, mais encore la détermination des altitudes, la correction des thermomètres, la prévision du temps.

4. *La généralisation des résultats.* — Les expériences, qui « ont bien plus de force pour persuader que les raisonnements », et qui sont « les véritables maîtres qu'il faut suivre dans la physique » (2), avaient donc établi d'une manière évidente et indiscutable la réalité du vide et l'existence de la pesanteur de l'air comme cause véritable et unique de tous les effets observés. Maintenant Pascal peut conclure et formuler avec assurance le *principe universel* qui rend raison des faits et des lois : car « la dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage

(1) Voir le *Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs* par Pascal (II, 365 et suiv.), et la relation qu'en a faite Périer dans sa lettre du 22 septembre 1648 à Pascal (II, 351 et suiv.). D'autres observations, à la requête de Pascal, furent faites en 1649 et 1650 par Périer à Clermont et par Chanut en Suède. Il est intéressant de noter que Descartes, jusqu'à la veille de sa mort, s'associa à ces dernières : ce qui réduit à ses justes proportions le dissentiment de ces deux grands esprits.

(2) Voir le ch. I de la *Pesanteur de l'air* (III, 199), et la conclusion des deux *Traités* (III, 266).

est de savoir celle qu'il faut mettre la première » (*19*).

Ce principe, il l'avait indiqué déjà dans sa lettre à son beau-frère Périer, lorsqu'il avait dit : « J'incline à imputer tous ces effets à la pesanteur et pression de l'air, parce que je ne les considère que comme des cas particuliers d'une proposition universelle de l'équilibre des liqueurs » (II, 154). Après avoir perçu les faits et leurs causes, Pascal généralise : c'est la dernière démarche de la science ; ou, plus exactement, il discerne l'universel dans l'individuel. Dans ses deux admirables et définitifs traités de la *Pesanteur de la masse de l'air* et de l'*Équilibre des liqueurs* (1), Pascal, rattachant les premiers phénomènes aux seconds, montre que l'équilibre entre une masse gazeuse et une colonne liquide n'est qu'un cas particulier de l'équilibre de deux liquides dans des vases communicants, et il est ainsi amené à formuler le principe fondamental de l'*hydrostatique*, qui va éclairer et coordonner toutes les recherches et découvertes éparses faites par Stevin, Galilée, Torricelli, Mersenne, Descartes (2).

Il établit d'abord (*Traité de l'Équilibre des liqueurs*, chap. I) que les liqueurs pèsent suivant leur hauteur, et leur hauteur seule, en sorte que la force qui s'exerce, par exemple, sur une ouverture est mesurée par le poids d'une colonne qui aurait pour hauteur la hauteur verticale du liquide et pour base la grosseur de l'ouverture, quels que soient le poids de la masse totale, sa largeur, sa disposition. Il en dégage immédiatement (chap. II) cette conséquence, qui donne le principe des équilibres et de la multiplication des forces : à savoir que, si un vaisseau plein d'eau, clos de toutes parts, a deux ouvertures dans le rapport de un à cent, et qu'on mette à chacune un

(1) III, 156-266. Ces deux *Traités*, écrits avant 1654, ne furent publiés qu'en 1663 : le premier, présenté comme corollaire du second, fut édité à sa suite.

(2) Voir à ce sujet l'étude de P. Duhem sur « le Principe de Pascal », dans la *Revue générale des sciences* du 15 juillet 1905, et sa préface au livre déjà cité de Maire, p. VII.

piston bien juste, un homme poussant le petit piston égalera cent hommes poussant le large, et en surmontera quatre-vingt-dix-neuf. Il conclut de là qu'en raison de la continuité et de la fluidité du liquide, « un vaisseau plein d'eau est un nouveau principe de mécanique, et une machine nouvelle pour multiplier les forces à tel degré qu'on voudra, puisqu'un homme par ce moyen pourra enlever tel fardeau qu'on lui proposera » (III, 163, 169-170) : c'est le principe de la *presse hydraulique*, et Pascal en perçoit immédiatement les applications universelles. Il va plus loin, enfin, et rattache les lois de l'équilibre des liqueurs aux lois de la mécanique générale, en montrant que la statique des solides, la statique des liquides et la statique des gaz font partie d'une même science (1), rationnellement construite sur les expériences, qui sont « les seuls principes de la physique » (II, 511 ; 78). Si l'on ajoute à cela que l'art de faire le vide, découvert par Pascal, commande l'art de raréfier et de condenser les gaz par des changements de pression ou de température, on mesurera l'impulsion formidable qu'a donnée à la physique théorique et pratique le génie à la fois synthétique et concret de Pascal.

5. *Conclusions philosophiques.* — Son intuition, d'ailleurs, comme toutes les intuitions qui touchent le fond du réel, se prolonge bien au delà de son point d'application.

D'une part, en effet, la notion d'*équilibre* s'impose à son esprit de telle sorte qu'elle commandera d'une manière décisive, dans les domaines les plus éloignés, l'orientation de sa pensée (2).

(1) C'est là ce que Pascal avait dû exposer dans un *Traité de mécanique* aujourd'hui perdu (III, 154).

(2) Qui sait par quels liens subtils et étroits les idées philosophiques d'un auteur se rattachent à ses découvertes scientifiques ne sera pas éloigné de penser que la notion de l'équilibre physique, découverte

D'autre part, à la représentation péripatéticienne, qualitative, du monde physique, Pascal substitue une vue toute différente, une vue géométrique, toute proche, à certains égards, du mécanisme cartésien, qu'il admirait fort (1), mais plus concrète, plus prudente aussi, et, dans le détail, plus rigoureuse : cette vue, lorsqu'elle se sera enrichie de ses découvertes géométriques, aboutira à la conception audacieuse et féconde de l'*universelle relativité physique*, telle qu'elle est formulée dans le fragment de l'*Esprit géométrique* (IX, 255 ; 173) : « Ces trois choses, qui comprennent tout l'univers [mouvement, nombre, espace], selon ces paroles : *Deus fecit omnia in pondere, in numero et mensura*, ont une liaison réciproque et nécessaire. Car on ne peut imaginer de mouvement sans quelque chose qui se meuve ; et cette chose étant une, cette unité est l'origine de tous les nombres ; et enfin le mouvement ne pouvant être sans espace, on voit ces trois choses enfermées dans la première. Le temps même y est aussi compris : car le mouvement et le temps sont relatifs l'un à l'autre ; la promptitude et la lenteur, qui sont les différences des mouvements, ayant un rapport nécessaire avec le temps (2) ».

par Pascal, n'a pas été sans influencer sa conception de la vérité, milieu entre deux extrêmes, équilibre entre deux forces opposées.

(1) BAILLET, *Vie de M. Des-Cartes*, 1691, t. I, p. 52.

(2) Suit, dans le texte, l'énoncé des « propriétés communes à toutes choses », dont « la principale comprend les deux infinités qui se rencontrent dans toutes : l'une de grandeur, l'autre de petitesse ». Il est à remarquer d'ailleurs que, dans cet énoncé qui résume et complète, par une intuition de la figure concrète du monde, la conception de l'universelle relativité des principes et de leur union au sein du mouvement, Pascal se garde bien de confondre, comme font les modernes idéalistes, le *fait* avec *notre manière de nous représenter* le fait, le *temps* avec la *signalisation* du temps : car, ce complexus de principes, je veux dire l'univers, dans lequel les modernes, par un déplacement d'absolu, font résider l'absolu lui-même, Pascal, après l'avoir reconnu comme « effet de nature », le suspend à un absolu, en qui se retrouvent, se touchent et se réunissent les deux extrêmes entre lesquels se meut tout le relatif, et qui sont eux-mêmes « relatifs l'un à l'autre », en sorte que « l'un dépend de l'autre et l'un con-

Enfin, dès cette époque, Pascal achève et parfait son œuvre en dégageant, dans des termes définitifs, la philosophie de l'expérience et de la découverte physiques, et les conditions du progrès humain. Dans son fragment de préface à un *Traité du vide* (1), il distingue nettement deux sortes de connaissances : celles qui ont pour principe le fait simple, ou l'institution divine ou humaine, et qui reposent sur l'autorité du témoignage, telles l'histoire ou la théologie ; et celles dont les sujets tombent sous le sens ou sous le raisonnement, comme la mathématique ou la physique : ici, l'autorité est inutile, et la raison seule a lieu d'en connaître. Il suit de là que ces sciences doivent être augmentées pour devenir parfaites : comme la raison elle-même, dont elles sont le fruit, elles doivent s'étendre et se multiplier continuellement ; il ne faut imiter les anciens que pour tâcher de les surpasser, comme ils ont surpassé eux-mêmes leurs prédécesseurs. Tel est, en effet, le privilège de l'homme. Tandis que l'animal est rivé par l'instinct à une science bornée, toujours égale, — car les ruches des abeilles étaient aussi bien mesurées il y a mille ans qu'aujourd'hui, — « il n'en est pas de même de l'homme, qui n'est produit que pour l'infinité... De sorte que toute la suite des hommes, pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement... Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement ; et

duit à l'autre » (*Pensées*, 72, XII, 82 ; 352. Cf. IX, 268 ; 183). En d'autres termes, et pour parler le langage des modernes, la conception de Pascal n'exclut pas, elle postule au contraire, par delà les *temps locaux*, par exemple, un *temps universel*, ou un certain ordre de succession, perçu par la pensée qui, suivant l'admirable expression de Pascal (348), « comprend l'univers ».

(1) Ce fragment remarquable fut probablement écrit en octobre-novembre 1647 (II, 129-145 ; 74-83). Il nous a été conservé par le père Guerrier, et fut publié pour la première fois par Bossut sous ce titre : *De l'autorité en matière de philosophie.*

comme nous avons joint à leurs connaissances l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres » (II, 138-141 ; 79-81). Telle est la loi du progrès humain : progrès, notons-le, dans l'ordre des connaissances, non dans l'ordre de la vie morale, et progrès dû, non à une force fatale, mais à l'effort de l'homme.

« L'homme n'est fait que pour l'infinité. » Qui donc mieux que Pascal a illustré cette saisissante parole? *Interrupta pendent opera :* toutes ses œuvres sont demeurées inachevées, interrompues par la mort ; de toutes il ne nous a laissé que des fragments. C'est comme un « sort » qui aurait été jeté sur ce prodigieux esprit, un sort que nul n'a pu lever, que nul en fait n'eût pu lever. Car Pascal, comme Michel-Ange, avait le sentiment trop vif de l'infinie complexité du réel, de l'infinie grandeur et de l'infinie beauté du divin, pour être satisfait de rien d'humain et pour pouvoir ici-bas jamais trouver le repos (1). Mais quelle œuvre achevée vaut le spectacle d'un tel esprit et d'une telle âme se dépassant sans cesse dans son aspiration vers l'infini?

(1) Cf. le mot de Michel-Ange à sa mort, et diverses poésies de lui (cités par Romain ROLLAND, *Vie de Michel-Ange*, Paris, Hachette, 1911, p. 181 ; p. 166 et 171).

III

DE LA PREMIÈRE CONVERSION A LA CONVERSION DÉFINITIVE (1646-1654) L'EXPÉRIENCE DU MONDE ET L'EXPÉRIENCE DE DIEU

Quelqu'un m'a demandé curieusement quand j'aborderais la philosophie de Pascal : j'y suis en plein ! Cependant, à la réflexion, j'ai compris la question qu'on me posait. On considère la philosophie comme un système, et l'on me demande quand j'aborderai l'étude du système de Pascal. Or Pascal n'a pas de système. Il a une philosophie, assurément ; mais cette philosophie n'est pas, comme les autres, une dialectique abstraite, ou un jeu de concepts : c'est une dialectique vivante, c'est l'aspiration de l'âme vers l'infini. Elle ne se construit pas dans son intelligence : elle s'édifie et se crée au dedans de son âme ; elle s'accroît de toutes les expériences qu'il a vécues : la science, le monde, la foi. Entre sa vie et son œuvre, il n'y a pas de cloison étanche. Il n'y en a pas davantage dans sa vie, ni dans son œuvre.

On se représente assez généralement le développement de Pascal comme un développement unilinéaire : d'abord la science, puis le monde, puis la foi. Cette image n'est pas exacte. Le développement de Pascal ne s'est pas fait sur une seule ligne, mais par approfondissement progressif. Du commencement à la fin de sa vie, Pascal a été en même temps, et tout à la fois, un *savant*, un *homme*, un *chrétien*. Seulement, à mesure qu'il progresse, il va

plus loin dans chacune de ces directions ; à mesure que son âme s'agrandit et se hausse, il saisit la science d'une vue plus directe et plus ample, il pénètre plus profondément la vie et le cœur de l'homme, il s'approche davantage du Dieu de Jésus-Christ ; et, comme il est naturel, mieux il connaît la science, le monde et la religion, mieux il en apprécie la valeur respective, et plus il s'attache à ce qui vaut, à ce qui seul peut satisfaire son besoin d'infini. C'est pourquoi l'on peut dire en gros qu'il est passé de la science au monde, et du monde à Dieu, en ce sens qu'il a été amené, et comme contraint, à mettre chacun de ces objets à son rang, dans son ordre, pour réaliser finalement que Dieu, lorsqu'il est maître de notre âme, n'admet point qu'on lui fasse sa part comme au reste, mais veut y régner sans partage : non pas que ce Dieu exclue le goût du savoir, non plus que la douceur et les devoirs de la vie en société, mais parce qu'il exige de l'âme qu'elle aime ces choses, qui sont ses créatures, non point en elles-mêmes et pour elles-mêmes, mais en lui et pour lui. C'est pourquoi encore, lorsqu'il aura *compris* et *vu*, Pascal se donnera tout entier à Dieu, et, sans cesser d'être savant et d'être homme, le sera dans un autre esprit, parce qu'il rapportera tout à Dieu, et que Dieu sera dès lors pour lui la fin, comme il est le principe, de toutes choses.

C'est cette histoire d'âme qu'il nous faut retracer aujourd'hui. Je le ferai d'une manière aussi objective que possible, en laissant parler Pascal, en m'effaçant devant lui ; et je le ferai avec tout le respect que le sujet commande. Nous sommes ici en présence du mystère : l'action de l'invisible sur une âme d'homme ne peut être saisie par nul homme ; elle demeure obscure à celui-là même qui en bénéficie. Nous ne pouvons qu'en signaler les traces visibles, et voir comment elles nous mènent au seuil où la vérité se révèle à l'âme et où toute parole devient impuissante.

Un trait nous frappe dès l'abord dans cette histoire de Pascal, un trait qu'il convient de garder en l'esprit si l'on veut la comprendre : c'est le long et lent travail intérieur qui s'accomplit en lui à son insu. L'âme de Pascal se répand en tous sens, et tout la ramène au centre de l'âme. Il s'adonne à la physique avec passion, et la physique lui enseigne que le propre de la raison est de se soumettre au fait, c'est-à-dire à l'expérience s'il s'agit de physique, à l'institution, humaine ou divine, et à l'autorité, s'il s'agit d'histoire et de théologie : elle lui enseigne que le réel surpasse toutes nos conceptions, et que l'homme lui-même passe infiniment l'homme, parce qu'il n'est fait que pour l'infinité. Il s'adonne aux mathématiques avec passion, et les mathématiques lui enseignent que, par la règle des partis, il faut parier pour Dieu : elles lui révèlent la double infinité de la nature, en grandeur et en petitesse, et la discontinuité des ordres, et la disproportion du fini et de l'infini. Il vit dans le monde, et le monde lui fait sentir que l'homme n'est pas fait seulement pour penser, mais pour aimer, et qu'à côté, au-dessus de l'esprit de géométrie, il y a l'esprit de finesse, il y a le cœur. Enfin, ce cœur, en quête d'un objet qui puisse remplir sa capacité, n'arrive à le découvrir dans rien de ce qui est créé, et s'aperçoit, suivant le mot de saint Augustin, que Dieu seul peut le satisfaire : *Irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te, Domine.*

Ainsi, dans sa vie et dans son œuvre, comme en toute œuvre où se trouve l'ordre de la charité, se manifeste un arrangement secret, qui rapporte toutes choses à la fin pour la montrer toujours (1). Lorsque cette fin apparaîtra, tout par elle prendra un sens : tous les matériaux précédemment accumulés s'organiseront ; ils deviendront comme les aliments d'un feu très pur et très ardent.

(1) *283.* C'est pourquoi, en étudiant la vie comme l'œuvre de Pascal, nous verrons reparaître sans cesse les mêmes choses, mais chaque fois avec un sens différent.

Retenons-les soigneusement en notre esprit : nous en verrons plus tard et l'usage et le sens.

***

En 1646, suivant le récit qu'en fait Marguerite Périer (1), Dieu fit naître une occasion par sa Providence qui donna lieu à Étienne Pascal et à toute sa famille de connaître Dieu et la véritable piété. Étienne Pascal, s'étant démis la cuisse en tombant sur la glace, fut soigné pendant trois mois par deux gentilshommes charitables, M. Deslandes et M. de la Bouteillerie, qui, touchés par les instructions du curé de Rouville, Guillebert, s'étaient abandonnés à sa conduite et avaient résolu de ne plus songer qu'à Dieu, à leur salut et à la charité pour le prochain. Guillebert, sorte de janséniste avant la lettre (2), au demeurant le plus doux des hommes et plein d'une onction qui charmait tous ceux qui approchaient de lui, était tout pénétré de l'esprit de Saint-Cyran, ce personnage prophétique dont le conseil était une « espèce de commandement » et faisait une « charitable violence » aux âmes : il avait entrepris, à sa suite, une sorte de réveil religieux qui, de proche en proche, gagnait tout le pays. Les deux gentilshommes « rouvillistes » firent connaître Guillebert de la famille Pascal ; ils remirent à Étienne et à ses enfants des ouvrages de Saint-Cyran, leur montrèrent le mauvais usage qu'ils faisaient de leurs talents en ne les consacrant point à Dieu, mais aux vanités du monde et des sciences humaines, et les pressèrent de se convertir, en suivant la voie étroite de l'Évangile, en se donnant pleinement à Dieu et en faisant de l'excellence

(1) *Vie d'Étienne Pascal* (I, 17). Cf. le *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740 (communément dénommé *Recueil d'Utrecht*), p. 251, et les *Mémoires* de Du Fossé, Utrecht, 1739, p. 78 et suiv.

(2) Il désavoua d'ailleurs plus tard le développement du jansénisme (H. Bremond, t. IV, p. 346, n. 2).

divine la fin de tous leurs actes. Ils y réussirent si bien qu'Étienne et ses deux enfants, connaissant où était le bien, le sentirent, l'aimèrent et l'embrassèrent d'un seul accord (1), et, peu de temps après, M. et Mme Périer, étant venus à Rouen, suivirent leur exemple et se mirent comme eux sous la conduite de M. Guillebert. Il semble que, dès cette époque, Jacqueline ait conçu le dessein de se faire religieuse ; quant à Mme Périer, elle quitta le monde et ses agréments, et échangea les parures de ses enfants pour des vêtements de « camelot gris sans dentelles ni rubans » (I, 32).

Et Pascal? Ce qu'on a dénommé sa « première conversion » fut-elle véritablement une *conversion*, au sens propre et plein de ce mot?

On connaît la célèbre allégorie où Platon compare les hommes à des captifs enchaînés dans une caverne, le dos tourné à la lumière, incapables de voir autre chose que les ombres qui se projettent sur le fond de la caverne et qu'ils prennent pour les choses mêmes : pour qu'un de ces captifs voie la réalité véritable, il faudra qu'on le délivre de ses chaînes, qu'on le force à se lever, à tourner la tête, à regarder et à marcher du côté de la lumière, et cette « conversion » (2) lui causera des douleurs intolérables, avec des éblouissements qui l'empêcheront d'abord de discerner les objets ; c'est seulement au prix d'un long et pénible effort qu'il apprendra à voir, et à reconnaître comme seuls réels, ces objets qui lui étaient demeurés jusqu'alors invisibles, et qu'il pourra s'élever enfin, avec toute son âme, jusqu'à l'Idée du Bien, qui est comme le soleil du monde intelligible.

Pascal semble avoir songé à cette allégorie du plus

(1) Pascal écrit à Mme Périer le 1er avril 1648 (II, 249 ; 88) : « Mon père nous a tous prévenus et comme conçus dans ce dessein. » D'après Marguerite Périer (I, 20) et Mme Périer (I, 62), au contraire, c'est Blaise qui convertit tous les siens.

(2) *République*, VII, 515 C ; 518 D : περιαγωγή, μεταστραφήσεται.

grand penseur de l'antiquité païenne, et il l'illumine des clartés de sa foi lorsqu'il écrit (1) : « Nous devons nous considérer comme des criminels dans une prison toute remplie des images de leur libérateur et des instructions nécessaires pour sortir de la servitude ; mais il faut avouer qu'on ne peut apercevoir ces saints caractères sans une lumière surnaturelle ; car comme toutes choses parlent de Dieu à ceux qui le connaissent, et qu'elles le découvrent à tous ceux qui l'aiment, ces mêmes choses le cachent à tous ceux qui ne le connaissent pas. » En d'autres termes, ces « ombres » parmi lesquelles nous vivons révèlent Dieu à ceux que Dieu éclaire, mais le cachent à ceux qui, aveuglés dans les ténèbres du monde, s'y attachent et en font la dernière fin de leurs désirs, au lieu d'y voir des images ou des signes qui le représentent : « aveuglement charnel et judaïque qui fait prendre la figure pour la réalité » (II, 251).

Or, Pascal a-t-il cette lumière surnaturelle qui fait voir à l'âme que « les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles », qu' « il n'y a que Dieu qui doive être la dernière fin comme lui seul est le vrai principe », et que, comme ce Dieu « est beaucoup plus jaloux de nos affections que de nos respects, il est visible qu'il n'y a point de crime qui lui soit plus injurieux ni plus détestable que d'aimer souverainement les créatures quoiqu'elles le représentent » (II, 249-251 ; 88-90)? Assurément (2), il a « ressenti son incapacité sans comparaison davantage depuis les visites », et il n'en a « rapporté que de la confusion et du trouble pour soi, que Dieu seul peut calmer et où il travaillera avec soin, mais sans empressement et sans inquiétude, sachant bien que l'un et l'autre l'en éloigneraient ». Il a donc ce sentiment

(1) *Lettre à Mme Périer* du 1er avril 1648 (II, 250 ; 89). Une note du 1er recueil Guerrier, sur lequel Faugère a collationné le texte, mentionne que la lettre était écrite de la main de Jacqueline.

(2) *Lettre à Mme Périer* du 26 janvier 1648 (II, 172-173 ; 85-86).

d'humilité qui est la première vertu du chrétien. Il comprend ce qu'est la conversion, ce que doit être la vie en Dieu, et il la décrit en termes admirables : « Au lieu que les créatures qui composent le monde s'acquittent de leur obligation en se tenant dans une perfection bornée, parce que la perfection du monde est aussi bornée, les enfants de Dieu ne doivent point mettre de limites à leur pureté et à leur perfection, parce qu'ils font partie d'un corps tout divin et infiniment parfait ; comme on voit que Jésus-Christ ne limite point le commandement de la perfection, et qu'il nous en propose un modèle où elle se trouve infinie, quand il dit : Soyez donc parfaits comme votre Père céleste est parfait » (1).

Il *comprend* que telle est la conversion : mais, pour *comprendre* les choses divines, « pour y entendre ce langage secret et étranger à ceux qui le sont du ciel », il ne suffit pas de les avoir apprises une fois et de les avoir bien retenues, « il faut que la même grâce, qui peut seule en donner la première intelligence, la continue et la rende toujours présente en la retraçant sans cesse dans le cœur des fidèles pour la faire toujours vivre, comme dans les bienheureux Dieu renouvelle continuellement leur béatitude... Dans cette nécessité, il est aisé de voir qu'il faut continuellement faire de nouveaux efforts pour acquérir cette nouveauté continuelle d'esprit, puisqu'on ne peut conserver la grâce ancienne que par l'acquisition d'une nouvelle grâce. Ainsi, nous devons veiller à purifier sans cesse l'intérieur... » (2). Or, cette *purification* qui est nécessaire à la *compréhension*, Pascal ne la pratique pas encore. *Il sait qu'il faut tout donner à Dieu pour être enfant de Dieu : mais il ne lui a pas tout donné.*

Malgré l'initiation de son esprit à un christianisme plus intérieur, il continue à vivre comme il a vécu : il pour-

(1) II, 252 ; 90. Cf. MATHIEU, V, 48.
(2) *Lettre à Mme Périer* du 5 novembre 1648 (II, 379-380 ; 92-93).

suit ses essais et ses recherches pour la machine arithmétique, il commence ses expérimentations sur le vide, il bataille contre ses adversaires, et revendique ses droits avec ceux de la vérité. Il ne paraît pas avoir changé ses habitudes de vie, ni pratiqué la pauvreté, la mortification et l'obéissance, comme il le fera avec une si sublime simplicité dans les dernières années de son existence.

Il songe moins, alors, à se réformer lui-même, — ce qui est la marque de la vraie conversion, — qu'à réformer les autres : semblable à ces commençants dont parle saint Jean de la Croix, qui s'emportent plus contre les fautes d'autrui que contre leurs fautes propres (1). Un ancien capucin, Jacques Forton, en religion frère Saint-Ange, docteur en théologie de l'Université de Bourges et auteur d'un petit livre sur l'*Alliance de la foi et du raisonnement* (2), prétendait apporter une doctrine nouvelle, capable d'accorder dans la vérité totale les vérités partielles ou éparses qui, séparées de leurs principes, constituent l'erreur ; bien plus, il prétendait, de ce point de vue supérieur, établir et démontrer par la raison, sans recourir à la tradition ni à l'autorité, les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation : il arguait que, Dieu agissant en tout par des raisons de convenance, il est possible à la raison de connaître tout ce que Dieu a dû faire, et, par suite, de connaître tous les mystères à l'aide du simple raisonnement. Pascal et deux de ses amis, Du Mesnil et Auzout, dénoncèrent à l'archevêque de Rouen douze propositions irrecevables, avancées par Saint-Ange dans deux conférences particulières qu'il avait eues avec eux. La position de Pascal est très forte : pour lui, — et en

(1) Cf. à ce sujet les justes remarques de Bremond, t. IV, p. 348-349, et de Strowski, t. II, p. 203 et suiv., contrairement à ce que dit Mme Périer (I, 59 ; 11).

(2) Voir sur cette affaire la relation de Mme Périer (I, 61 ; 12), et le *Récit de deux conférences ou entretiens particuliers tenus les vendredi 1er et mardi 5 février* 1647, rédaction du 30 avril 1647 contresignée par Pascal (I, 349-403).

cela il n'est pas tout à fait du sentiment des jansénistes, — on peut, « suivant les principes mêmes du sens commun, démontrer beaucoup de choses que les adversaires disent lui être contraires, et le raisonnement bien conduit porte à les croire, quoiqu'il faille les croire sans l'aide du raisonnement » (1). En d'autres termes, *la foi n'est nullement contraire à la raison : mais elle surpasse la raison.* Comme la raison, en physique, doit se soumettre aux expériences, lors même qu'elles contredisent nos théories et les conceptions de notre esprit, ainsi, dans le domaine de la foi, elle doit se soumettre aux faits et aux vérités qui sont bien attestés, quand bien même ils seraient incompréhensibles à la raison : « c'est l'autorité seule qui nous en peut éclaircir,... parce qu'elle y est inséparable de la vérité, et que nous ne la connaissons que par elle » (2). Pascal se refuse à plier le réel, et à plus forte raison Dieu, à nos mesures. Et sans doute il est dans le vrai ; ses principes sont d'une force et d'une justesse admirables : mais il est un peu trop pressé d'avoir raison, et l'on peut trouver que, dans son zèle pour la vérité, il manque un peu de charité à l'égard des personnes.

Il en manque aussi à l'égard de sa sœur Jacqueline, qu'il aimait pourtant si tendrement. Étienne Pascal, après la suppression d'un grand nombre d'intendances par déclaration royale du 11 juillet 1648, était revenu à Paris avec ses enfants, et vers la fin de 1650, après un séjour d'une année à Clermont, il s'y était fixé définitivement. Le 24 septembre 1651, il meurt. Pascal écrit à ce propos une admirable lettre à M. et Mme Périer (3). Si nous envisageons, dit-il, cet événement, non pas comme un effet du hasard ou d'une nécessité fatale, mais dans l'intime de la volonté de Dieu et dans l'ordre de sa

(1) Voir le récit qu'il donne de ses entretiens avec M. de Rebours, dans la *lettre à Mme Périer* du 26 janvier 1648 (II, 174 ; 86).

(2) *Préface à un « Traité du vide »* (II, 131 ; 75).

(3) Le 17 octobre 1651 (II, 537-561 ; 95-107).

Providence, « nous adorerons dans un humble silence la hauteur impénétrable de ses secrets,... et unissant notre volonté à celle de Dieu même, nous voudrons avec lui, et pour lui, la chose qu'il a voulue en nous et pour nous de toute éternité... Il n'y a de consolation qu'en la vérité seule... Considérons donc la mort dans la vérité que le Saint-Esprit nous a apprise. » Considérons-la en Jésus-Christ : nous comprendrons alors que la vie, et la vie des chrétiens, est un sacrifice continuel dont la mort est l'achèvement et le couronnement ; nous ne verrons plus dans la mort une charogne infecte, comme ceux qui sont sans espérance, mais le temple inviolable et éternel du Saint-Esprit, l'âme étant par elle vivifiée et unie au souverain vivant. Ainsi, confions-nous à Dieu ; faisons revivre devant Dieu en nous, par l'union des cœurs, celui que nous avons perdu (1) : de notre douleur même « nous devons espérer que Dieu en tirera la source de notre joie, si nous lui en remettons la conduite. »

Et cependant, Pascal ne pratique pas encore ce « sacrifice » dans lequel il discerne la secrète vertu de la vie humaine (2). Se trouvant dans une situation gênée, il demande à Jacqueline de venir vivre avec lui, afin qu'ils puissent unir leurs ressources : Jacqueline, doucement, mais énergiquement, refuse de différer un jour de plus le dessein qu'elle a conçu, il y a quatre ans, d'entrer à Port-Royal. Elle le met à exécution le 4 janvier 1652, les affaires de la succession une fois réglées, et elle écrit à son frère une tendre lettre où elle le supplie de consentir à son dessein, non qu'elle ait besoin de son consentement

(1) « Une des plus solides et des plus utiles charités envers les morts est de faire les choses qu'ils nous ordonneraient s'ils étaient encore au monde... Par cette pratique nous les faisons revivre en nous, en quelque sorte » (II, 558 ; 105-106).

(2) Pour ce qui suit, voir les extraits des actes notariés d'octobre 1651 (II, 562) ; les lettres de Jacqueline Pascal, du 7 mars 1652 à son frère (III, 11), et du 10 mai 1652 à sa sœur (III, 21) ; enfin la relation de sœur Jacqueline, du 10 juin 1653 (III, 51-94).

pour accomplir la chose, mais afin de pouvoir l'accomplir avec joie et repos d'esprit : « Ne m'ôtez pas ce que vous n'êtes pas capable de me donner ! » Pascal fut outré de cette lettre ; cependant, après avoir vu sa sœur, il se radoucit et, sur les instances de M. d'Andilly, il finit par donner le consentement demandé. Mais lorsque Jacqueline, après un an de noviciat, se disposa à faire profession et avisa son frère et sa sœur qu'elle désirait donner en dot à Port-Royal la part de bien qu'elle tenait de son père, Pascal, ainsi que Mme Périer, s'irrita fort de se voir déshériter, au profit de personnes étrangères, d'une fortune qui lui eût été fort nécessaire pour continuer ses expériences et pour lancer la machine arithmétique, que le « nouvel Archimède » venait de faire agréer de la reine Christine ainsi que des « duchesses et cordons-bleus » de la société parisienne (1). D'ailleurs, les engagements pris avec Jacqueline lui permettaient de refuser cette dot (2) : il la refusa. Il lui eût fallu, pour renoncer à ses droits, une ferveur de charité qu'il ne possédait pas encore. Jacqueline fut acceptée à Port-Royal sans dot. Mais son frère, au cours d'une émouvante entrevue, remarqua la tristesse où elle était, son effort pour paraître gaie et pour lui faire le meilleur visage qu'il était possible ; il fut touché de confusion, et résolut de mettre ordre à cette affaire en prenant sur lui toutes les charges et les risques du bien : ce que la mère Angélique n'accepta que lorsqu'il fut bien établi que Pascal agissait ainsi de son plein gré, et par piété, non par ostentation. L'affaire fut donc ainsi terminée (3), et Jacqueline fit profession le 5 juin 1653.

(1) Voir la lettre adressée par Pascal à la reine Christine en lui envoyant sa machine arithmétique, vers juin 1652 (III, 29 ; 111) ; et la relation faite par Loret, dans la *Muse historique* du 14 avril 1652, d'une réunion qui se tint chez la duchesse d'Aiguillon, la nièce de Richelieu (III, 25).

(2) Car la rente assurée à Jacqueline devait s'éteindre en cas de profession (II, 568).

(3) Une dot fut constituée à Jacqueline le 4 juin 1653 (III, 41).

***

Pascal était alors dans un grand éloignement de Dieu. Sa première conversion lui avait révélé un manque dont il n'avait pas encore souffert ; mais elle ne lui avait donné ni la force ni les moyens d'y remédier : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » (*280*). Pascal connaît Dieu, mais il ne l'aime pas encore ; il est très loin de l'aimer ; et le sentiment de cet éloignement le jette dans une sorte de désolation (1). Il reconnaît la grandeur et la prééminence de l'esprit : il ne voit dans le pouvoir des rois qu'une image du pouvoir des esprits, et ce second empire lui paraît « d'un ordre d'autant plus élevé que les esprits sont d'un ordre plus élevé que les corps » (2). Mais il n'a pas encore reconnu que la grandeur intellectuelle n'est que l'image de la sainteté ; il ne s'est pas encore élevé à l'ordre de la charité : il le sent, il en souffre, et le voilà en proie à cette « nuit obscure de l'âme » d'où surgira finalement la lumière.

Il s'attache au monde ; il goûte avec tranquillité ces choses « fragiles et vaines » que le monde offre à ceux qui s'y adonnent (3) : il y trouve satisfaction, et elles le détournent de la vue de l'unique essentiel.

C'est là ce que Port-Royal dénomme ses « désordres », et que nous appelons sa « vie mondaine ». Il ne faut en exagérer ni la durée, ni l'importance. La mondanité de Pascal s'étend sur une période de deux années à peine : de l'entrée de Jacqueline à Port-Royal, en janvier 1652, jusque vers la fin de l'année 1653, où il se sent pris d'un grand dégoût pour le monde ; encore cete période comprend-elle un séjour de six mois à Clermont. Quant aux

(1) Voir l'écrit de Pascal *Sur la conversion du pécheur* (X, 422 ; 197). Cf. Bremond, t. IV, p. 344-345.

(2) *Lettre à Christine* (III, 30-31 ; 112).

(3) *Sur la conversion du pécheur* (X, 423 ; 197).

prétendus désordres de Pascal, ils eussent été sans doute, pour le commun des hommes, parfaite honnêteté, sinon même haute moralité : d'ailleurs, Mme Périer nous dit très expressément (1) que « par la miséricorde de Dieu il s'y est préservé des vices », que nul n'a flétris avec plus de vigueur que lui. Rappelons-nous seulement son apostrophe véhémente : « Ceux qui croient que le bien de l'homme est en sa chair, et le mal en ce qui les détourne des biens des sens, qu'ils s'en saoulent et qu'ils y meurent » *(692)*.

Toutefois, bien que sa vie ait été « exempte de grands crimes », il est certain que Pascal connut le monde et ses divertissements, le jeu, la comédie, la société des femmes. Il se lie avec le jeune duc de Roannez, gouverneur du Poitou, qui fut conquis par le nouvel Archimède, et l'attacha peut-être à sa personne, suivant la mode des grands du temps. Durant l'été de 1652, semble-t-il, Pascal accompagne Roannez dans un voyage qu'il fit en Poitou avec le chevalier de Méré ; il écrit des vers à la louange d'une dame qui habitait Fontenay-le-Comte près de Poitiers, et entre en relations avec la société de ce pays, natures fines, esprits délicats, d'une culture rare, d'une politesse raffinée. Méré nous a laissé de ce voyage une relation bien curieuse (2) : Pascal y est désigné de telle

(1) I, 64 ; 15. Cf. le texte caractéristique de Pascal, dans la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* (écrite probablement en 1654, Strowski, t. II, p. 207) : « Seigneur, bien que ma vie passée ait été exempte de grands crimes, dont vous avez éloigné de moi les occasions, elle vous a été néanmoins très odieuse par sa négligence continuelle..., par l'oisiveté et l'inutilité totale de mes actions et de mes pensées, par la perte entière du temps que vous ne m'aviez donné que pour vous adorer... »

(2) Dans son ouvrage *De l'esprit*, 1677, p. 98 et suiv. Cette relation, publiée par Collet dans la *Liberté de penser* de février 1848, se trouve reproduite dans l'éd. Brunschvicg, III, 105 ; *minor*, 115. Strowski (t. II, 5e éd., p. 231 n., p. 416) se refuse à reconnaître, dans cet « homme entre deux âges » qui accompagna Roannez en Poitou, Pascal, jeune et brillant, qui traînait tous les cœurs après soi, et il inclinerait à y voir Descartes, auquel cas le voyage de Poitou devrait être antidaté

manière qu'on ne peut manquer de l'y reconnaître. « Le D. D. R., écrit-il, a l'esprit mathématique et, pour ne pas s'ennuyer sur le chemin, il avait fait provision d'un homme entre deux âges, qui n'était alors que fort peu connu, mais qui depuis a bien fait parler de lui. C'était un grand mathématicien, qui ne savait que cela. Ces sciences ne donnent pas les agréments du monde ; et cet homme, qui n'avait ni goût ni sentiment, ne laissait pas de se mêler en tout ce que nous disions, mais il nous surprenait presque toujours et nous faisait souvent rire... Deux ou trois jours s'étant écoulés de la sorte, il eut quelque défiance de ses sentiments, et, ne faisant plus qu'écouter ou qu'interroger pour s'éclairer sur les sujets qui se présentaient, il avait des tablettes qu'il tirait de temps en temps, où il mettait quelque observation. Cela fut bien remarquable qu'avant que nous fussions arrivés à P... il ne disait presque rien qui ne fût bon, et que nous n'eussions voulu dire... »

Pascal abjure donc les mathématiques, et il s'initie à un monde nouveau. Ceux qui l'y introduisirent, qui l'aidèrent à en faire la découverte et à le pénétrer profondément, ce furent Miton et Méré (1).

Miton, personnage énigmatique, doué d'une rare élo-

d'au moins cinq années. Cette hypothèse paraît bien difficilement admissible. Quant au récit de Méré, il ne doit pas être pris au pied de la lettre ; mais la description de l' « homme entre deux âges » s'applique-t-elle si mal à Pascal, dont RACINE écrit (*Histoire de Port-Royal*, éd. Gazier, p. 155) : « quoiqu'encore jeune, ses grandes austérités et son application continuelle aux choses les plus relevées l'avaient tellement épuisé qu'on peut dire qu'il mourut de vieillesse » ?

(1) Sur Miton et Méré, cf. BRUNSCHVICG, XII, LXXVIII ; 116. STROWSKI, t. II, p. 244-269. Les études de BOUDHORS sur Pascal et sur les propos de Méré, dans la *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1913 et 1922. Le livre du marquis DE ROUX sur *Pascal en Poitou et les Poitevins dans les « Provinciales »*, Paris, Champion, 1919. Edmond CHAMAILLARD, *le Chevalier de Méré, rival de Voiture, ami de Pascal, précepteur de Mme de Maintenon. Étude biographique et littéraire, suivie d'un choix de lettres et de pensées du chevalier*, Niort, Clouzot, 1921.

quence naturelle, d'un art incisif qui le faisait comparer à Montaigne, passionné joueur, mettant son honneur à être parfait homme du monde, nous apparaît comme un sceptique désabusé, mal content de tout, et, sans quelques vaines pensées qui l'amusent, prêt à donner « tout pour peu de chose ». Pascal le cite à diverses reprises dans ses *Pensées :* « Le moi est haïssable : vous, Miton, le couvrez, vous ne l'ôtez pas pour cela ; vous êtes donc toujours haïssable (*455*). Reprocher à Miton de ne pas se remuer, quand Dieu le lui reprochera (*192*). [Miton] voit bien que la nature est corrompue, et que les hommes sont contraires à l'honnêteté ; mais il ne sait pas pourquoi ils ne peuvent voler plus haut (*448*). »

Le chevalier de Méré nous est beaucoup mieux connu : grand admirateur de Platon, versé dans toutes les langues, initié à toutes les finesses de la sienne, voyageur, mondain, joueur, causeur captivant, pourvu de beaucoup de relations et de pas mal de dettes, honnête homme jusque dans l'épicurisme, mais fort indifférent en matière religieuse, c'était un esprit réfléchi, méditatif, et, par-dessus tout, extraordinairement délié. Cet homme, qui savait parfaitement la cour et le monde, sentait vivement aussi tout ce que le monde a d'artificiel ; il goûtait la nature et la solitude, mais plus encore la société des femmes, auxquelles il reconnaît le don de voir « dans le cœur et dans l'esprit de ceux qui les approchent » tout ce qu'il faut dire ou faire « pour y gagner la première place ». L'idéal, pour Méré, la « quintessence de toutes les vertus », c'est l'*honnêteté*, qu'il définit « l'art d'exceller en tout ce qui regarde les agréments et les bienséances de la vie » ; elle vient du cœur et de l'esprit ; elle est faite de juste et subtil discernement, de bonté, de droiture, de sincérité, et, par-dessus tout, de modération : « La justesse du sentiment fait trouver entre le peu et le trop un certain milieu, qui n'est pas de moindre conséquence pour plaire que tout ce qu'on peut trouver de meilleur. » Cet

art de l'honnêteté ou de la bienséance humaine ne s'enseigne pas : il n'a ni règle, ni loi, sa seule règle étant de n'en pas avoir, mais de se diversifier avec les caractères et les rencontres, de s'adapter toujours aux circonstances de la vie, de juger bien de tout ce qui se présente, de s'accoutumer à connaître les sentiments et les pensées par des signes presque imperceptibles, et d'observer le tempérament le plus juste en toutes ses actions. En un mot, il relève de l'*esprit*. « L'esprit est une espèce de lumière : il se répand de tous côtés, en un moment, comme un éclair. » « L'esprit consiste à comprendre les choses, à les savoir considérer à toutes sortes d'égards, à juger nettement de ce qu'elles sont, et de leur juste valeur, à discerner ce que l'une a de commun avec l'autre et ce qui l'en distingue » (1).

L'esprit et l'honnêteté : voilà ce que Méré, voilà ce que le monde a révélé à Pascal, ce qu'il recherchera et appréciera dans celui qu'il appelle le plus grand géomètre de l'Europe, Fermat, ce qu'il enseignera à un enfant qui devait être prince (2). La morale de l'honnêteté suffit à bien vivre, si elle ne suffit pas au salut.

Ainsi, ce merveilleux esprit tire parti de tout ce qui se présente. De son passage dans le monde il va rapporter la plus féconde leçon, la plus capable d'enrichir son expérience, celle qui va lui permettre, non plus seulement de démontrer la vérité ou de l'établir dans l'abstrait, mais de la faire agréer des hommes, de persuader leur cœur et leur volonté, de plaire, de toucher, et par là de convaincre. Il connaissait jusqu'alors les méthodes de la physique et de la géométrie : il connaît maintenant le cœur de l'homme et la manière dont il faut le prendre, en

(1) *De la conversation*, 1677, p. 29 et suiv., et citations dans Chamaillard. Cf. ces pensées de Pascal : « A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux » (7). « Tout est un, tout est divers » (*116*).

(2) Voir la lettre de Pascal à Fermat, du 10 août 1660 (X, 4 ; 229), et le troisième *Discours sur la condition des grands* (IX, 372 ; 238).

s'insinuant en lui, en s'identifiant à lui pour le retourner. Et c'est là ce qui fera la prodigieuse valeur de son *Apologie.*

Cette méthode, il l'essaie déjà, et avec le plus rare succès. Le *Discours sur les passions de l'amour* est-il de Pascal? On en a disputé, et l'on en dispute encore (1). Il n'est pas sûr que cette ébauche soit due à la main de Pascal : mais, en tout cas, ce sont bien ses idées et ses tours qu'on y retrouve, et cela nous suffit.

L'homme est né pour penser ; mais les pensées pures, qui le rendraient heureux s'il pouvait toujours les soutenir, le fatiguent et l'abattent. C'est une vie unie à laquelle il ne peut s'accommoder : il lui faut du remuement et de l'action, c'est-à-dire qu'il est nécessaire qu'il soit agité quelquefois des passions, dont il sent dans son cœur des sources si vives et si profondes... (2).

Dans une grande âme tout est grand.

Il y a deux sortes d'esprits, l'un géométrique, et l'autre que l'on peut appeler de finesse. Le premier a des vues lentes, dures et inflexibles ; mais le dernier a une souplesse de pensée qui l'applique en même temps aux diverses parties aimables

(1) Nous possédons de ce *Discours* deux copies manuscrites, qui ont été découvertes, l'une par V. Cousin en 1843, l'autre par A. Gazier. La première (Bibliothèque nationale, f. fr. 19303) porte cette indication : « On l'attribue à Pascal. » Brunschvicg, comme Faguet, est favorable à cette attribution (III, 115) ; V. Giraud y était opposé (*Blaise Pascal*, p. 143 et suiv.). Mais tout récemment G. Lanson a renouvelé le débat par une très importante étude parue dans *The French Quarterly*, janv.-mars 1920, et conclut, en rapprochant le *Discours* des *Pensées*, que le *Discours* est bien de Pascal. V. Giraud s'est finalement rangé à son avis (*Revue des Deux Mondes*, 1er août 1920) ; Strowski fait des réserves (*Correspondant*, 25 août 1920 ; *Pascal et son temps*, t. II, 5e éd., p. 394-415), et il incline à voir dans le *Discours* un écho d'une conversation à laquelle prit part Pascal. Il n'est pas sûr que le *Discours* ait été rédigé par Pascal ; mais la thèse négative (défendue encore sous sa forme absolue par F. Neri, *Un ritratto immaginario di Pascal*, Torino, Chiantore, 1921) paraît aujourd'hui irrecevable.

(2) Cf. III, 131 ; 130 : « c'est une misérable suite de la nature humaine »

de ce qu'il aime. Des yeux il va jusques au cœur, et par le mouvement du dehors il connaît ce qui se passe au dedans (1).

L'homme n'aime pas à demeurer avec soi ; cependant il aime : il faut donc qu'il cherche ailleurs de quoi aimer. Il ne le peut trouver que dans la beauté ; mais comme il est lui-même la plus belle créature que Dieu ait jamais formée, il faut qu'il trouve dans soi-même le modèle de cette beauté qu'il cherche au dehors... [Seule, une telle beauté, enfermée dans la différence de sexe], a de quoi remplir le grand vide qu'il a fait en sortant de soi-même...

Chacun a l'original de sa beauté, dont il cherche la copie dans le grand monde. Néanmoins les femmes déterminent souvent cet original : comme elles ont un empire absolu sur l'esprit des hommes... La mode même et les pays règlent souvent ce que l'on appelle beauté:

A mesure que l'on a plus d'esprit, l'on trouve plus de beautés originales ; mais il ne faut pas être amoureux, car, quand l'on aime, l'on n'en trouve qu'une.

Et enfin cette maxime, où se trouve déjà définie la méthode pascalienne : « L'on écrit souvent des choses que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la force des preuves de ce que je dis » (III, 128 ; 129).

Pascal a découvert la *logique du cœur*. Il en saisit parfaitement la nature ; mais il n'en voit pas encore l'objet.

A-t-il été amoureux (2)? Faguet l'affirme. Faugère précise : il a été amoureux de Mlle de Roannez. Cette dernière supposition est toute gratuite. Mais il n'est pas

(1) Cf. *Pensées*, *1* ; *283* : « On ne prouve pas qu'on doit être aimé en exposant d'ordre les raisons de l'amour : cela serait ridicule » ; et le mot de MÉRÉ, dans le *Discours de l'esprit* : « Que faut-il que je fasse pour vous persuader que je vous aime? — Il me faut aimer, lui dit-elle ».

(2) Voir les articles de FAGUET dans la *Revue de Fribourg*, février et mars 1904. FAUGÈRE, introduction à l'éd. des *Pensées*, 1844, t. I, p. LXV. L'étude de GAZIER parue dans la *Revue bleue* du 24 novembre 1877, et recueillie dans les *Mélanges de littérature et d'histoire*, Paris, Colin, 1904. V. GIRAUD, *Blaise Pascal*, p. 165 et suiv. (bibliographie, p. 179).

impossible que Pascal ait aimé : « sans vice », assurément, « ni dérèglement » (I, 130), malgré ce que Jacqueline et Pascal lui-même diront plus tard de la « senteur du bourbier qu'il avait embrassé avec tant d'empressement », et de ses « horribles attaches » (1). Il n'y a rien de bien fondé dans la tradition rapportée par Fléchier, qui, dans ses *Mémoires sur les grands jours d'Auvergne*, nous montre un Pascal fort assidu auprès d'une Sapho clermontoise, « esprit le plus fin et le plus vif qu'il y ait dans cette ville ». Mais nous savons par Marguerite Périer et par Racine que Pascal songea un moment à se marier et prit même ses mesures pour cela. Certains passages du *Discours* ont le ton d'une confidence, et le *Discours* tout entier semble témoigner d'une expérience directe de l'amour, de cet « amour de feu » qui est un attachement de pensée, qui inspire respect et vénération, qui cause tant de plaisir et tant d'inquiétudes, et dont le silence est la principale éloquence.

Mais nul amour humain n'était capable de contenter ce cœur fait pour Dieu.

***

Dès la fin de l'année 1653 (2), Pascal ressent ce besoin de Dieu, ou, plus exactement, il éprouve le vide de son cœur, que le bien véritable et subsistant peut seul satisfaire, et durant, et après cette vie. Dans cet état, dit-il (3), il semble que « l'âme considère les choses et elle-même d'une façon toute nouvelle. Cette nouvelle lumière lui donne de la crainte, et lui apporte un trouble qui traverse le repos qu'elle trouvait dans les choses qui faisaient ses délices. Elle ne peut plus goûter avec tranquillité les

(1) Voir les lettres de Jacqueline, du 19 et du 25 janvier 1655 (IV 18 et 62).

(2) « Depuis plus d'un an », écrit Jacqueline à la date du 8 décembre 1654 (IV, 15).

(3) *Sur la conversion du pécheur* (X, 422 ; 197).

choses qui la charmaient. Un scrupule continuel la combat dans cette jouissance, et cette vue intérieure ne lui fait plus trouver cette douceur accoutumée parmi les choses où elle s'abandonnait avec une pleine effusion de cœur. Mais elle trouve encore plus d'amertume dans les exercices de piété que dans les vanités du monde. D'une part, la présence des objets visibles la touche plus que l'espérance des invisibles, et de l'autre la solidité des invisibles la touche plus que les vanités des visibles (1). Et ainsi la présence des uns et la solidité des autres disputent son affection, et la vanité des uns et l'absence des autres excitent son aversion ; de sorte qu'il naît dans elle un désordre et une confusion... » L'âme commence alors à reconnaître son aveuglement, à s'en étonner, et cet étonnement lui apporte un trouble salutaire, avec une sainte humilité qui l'élève au-dessus du commun des hommes et qui lui fait chercher le souverain bien, non point dans les choses qui sont en elle, ni hors d'elle, ni devant elle, mais au-dessus d'elle, pour ne s'arrêter qu'au trône de Dieu, dans lequel elle commence à trouver son repos.

Dans cette recherche angoissée et féconde du souverain bien, l'âme se détache insensiblement de toutes choses : dès qu'elle s'écarte de son but, elle y revient, comme malgré elle ; tout la sollicite à quitter les choses humaines pour ne plus s'attacher qu'à Dieu.

Pascal s'est « mis dans le monde » : et le monde a réveillé en lui un sens et un besoin que le monde ne peut satisfaire, en sorte qu'il éprouve « un grand mépris du monde et un dégoût presque insupportable de toutes les personnes qui en sont » (2).

Maintenant il s'applique à l'analyse mathématique, et il y fait d'admirables découvertes, sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir (3). Appliquant son calcul

(1) Il y a là comme une préformation du pari.
(2) Lettre de Jacqueline, du 8 décembre 1654 (IV, 15).
(3) C'est en effet de cette époque, et plus particulièrement de la

aux quadratures des paraboles et à la détermination des grandeurs continues, il pose le principe du calcul intégral. Étudiant, à la demande de Méré (1), le règlement de ce qui doit appartenir à deux joueurs qui rompent le jeu avant la fin, il crée, en même temps que Fermat, le calcul des probabilités. Et de tout cela il tire des lumières nouvelles pour son objet. Il voit que l'esprit de géométrie doit comprendre simultanément un grand nombre de principes sans les confondre (*2*). « La liaison, toujours admirable, que la nature, éprise d'unité, établit entre les choses les plus éloignées en apparence » (III, 367) lui permet d'étendre à la nature entière cette règle qu'une grandeur continue d'un certain ordre n'augmente pas lorsqu'on lui ajoute des grandeurs d'ordre inférieur, en tel nombre qu'on voudra : les points n'ajoutent rien aux lignes, — non plus que les corps aux esprits, ou les esprits à la charité. La considération des objets de la géométrie, mouvement, nombre, espace, qui peuvent être indéfiniment augmentés ou diminués, sans jamais arriver à être plus grands ou plus petits que toute quantité donnée, ouvre son esprit à la considération de la double infinité, en grandeur et en petitesse : notion incompréhensible, mais qui ne laisse pas d'être (2). Enfin, il applique la

seconde moitié de 1654, que datent le *Traité du triangle arithmétique*, le *Traité des ordres numériques*, le *Traité de la sommation des puissances numériques*, les *Combinaisons*, et autres petits traités sur la même matière, ainsi que la correspondance de Pascal avec Fermat sur la probabilité et la règle des partis (III, 313-593 ; XI, 364-390).

(1) Voir à ce sujet le témoignage de Méré et celui de Leibniz (III, 377 ; IX, 224), ainsi que la célèbre lettre de Méré à Pascal, où sont formulées les objections contre l'infinie divisibilité du continu, auxquelles Pascal répond dans le fragment *De l'esprit géométrique* (IX, 215-223).

(2) Voir le fragment *De l'esprit géométrique* (IX, 240-270 ; 164-184), texte capital pour l'intelligence de la pensée de Pascal, et dont la date nous est malheureusement inconnue. On admet communément (IX, 233. Boutroux, *Pascal*, p. 96) que ce fragment, ainsi que le fragment *De l'art de persuader* qu'on publie à sa suite (IX, 271-290 ; 184-196), fut composé par Pascal après son entrée à Port-Royal, comme préface à un essai sur *les Éléments de la géométrie* (extraits de

règle des partis à la question : Dieu est, ou Dieu n'est pas ; et il montre au libertin que, puisqu'il faut parier, il doit parier pour Dieu, c'est-à-dire risquer le fini pour gagner l'infini. Vues prodigieuses, « qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même » (XI, 270 ; 184), et qui contiennent en germe toute la philosophie des *Pensées*.

Pascal lit : il lit surtout Épictète et Montaigne ; ce sont ses deux livres les plus ordinaires (1). L'un et l'autre l'instruisent sur la condition humaine, et le ramènent au problème de la destinée. Épictète lui montre que l'homme est grand, s'il se conforme à l'ordre divin : mais Épictète, s'il a connu les devoirs de l'homme, n'a pas vu sa misère, et s'est perdu dans la présomption de ce qu'on peut. Montaigne lui montre que l'homme livré à lui-même ne peut saisir le fond des choses, ni faire la poignée plus grande que le poing ou la brassée plus grande que le bras, et qu'il ne s'élèvera que si Dieu lui prête la main : mais, dans cette incertitude, Montaigne s'en tient au doute et suit la coutume ; il ne reconnaît pas que « malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève » (*411*).

Leibniz, IX, 291-294) destiné aux petites écoles de Port-Royal. Mais il n'est pas douteux que les réflexions sur la double infinité, qui en constituent la partie essentielle, comme l'application de la règle des partis à la question de l'existence de Dieu (BOUTROUX, p. 71), ne remontent à cette fin de l'année 1654 et ne se rattachent très étroitement aux découvertes et travaux mathématiques de cette époque.

(1) L'*Entretien avec M. de Saci sur Épictète et Montaigne* (IV, 26-57 ; 146-162), qui nous reporte au début de 1655, c'est-à-dire à l'époque où Pascal vint demeurer à Port-Royal, fut publié pour la première fois, d'après la relation de Fontaine, secrétaire de Saci, par le père DESMOLETS, en 1728, dans sa *Continuation des mémoires de littérature et d'histoire*, t. V, 2e part., puis, en 1736, dans les *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal par M. Fontaine*. J. BÉDIER est arrivé, par l'examen des divers manuscrits, à reconstituer, sinon l'original de Fontaine, du moins l'archétype d'où procèdent nos copies actuelles (*Études critiques*, Paris, Colin, 1903). — Sur Épictète et Montaigne qui, d'après le témoignage de Pascal, avaient été « ses deux livres les plus ordinaires » (IV, 32 ; 148), voir plus haut, ch. Ier.

Enfin, Pascal souffre. Depuis l'âge de dix-huit ans il n'a point passé un jour sans douleur ; en 1647 ses incommodités avaient beaucoup augmenté : sa trop grande application aux sciences lui avait donné des douleurs de tête insupportables, des maux d'entrailles qui l'obligeaient à n'avaler que des liquides chauds, goutte à goutte, et enfin une sorte de paralysie des membres inférieurs qui l'avait réduit à ne marcher qu'avec des potences (1). Mais la maladie, qui est une terrible affliction pour l'homme, est une épreuve salutaire pour le chrétien : et, comme il savait que la vertu se perfectionne dans les infirmités, Pascal « faisait avec joie de toutes ses peines le sacrifice de sa pénitence : parce qu'on y connaît Jésus-Christ crucifié qui doit être toute la science du chrétien et l'unique gloire de sa vie » (I, 63-64).

Ce bienfait de la souffrance, Pascal l'a exprimé dans une méditation que rien ne surpasse en ferveur, en frémissement intérieur, en haute et pure spiritualité : la *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies* (2).

Seigneur, dont l'esprit est si bon et si doux en toutes choses...

Vous m'aviez donné la santé pour vous servir, et j'en ai fait un usage tout profane. Vous m'envoyez maintenant la maladie pour me corriger : ne permettez pas que j'en use pour vous irriter par mon impatience...

Rendez-moi incapable de jouir du monde, soit par faiblesse de cœur, soit par zèle de charité, pour ne jouir que de vous seul.

(1) Témoignage de Mme Périer (I, 58, 63 ; 10, 14) et de Marguerite Périer (I, 129).

(2) IX, 323-340 ; 56-66. Cet écrit fut édité en 1670, comme étant de la jeunesse de Pascal. D'après Mme Périer (I, 83), il daterait des quatre dernières années de sa vie. Mais, d'après l'évidence interne, il paraît se rapporter plutôt à 1654 (cf. Strowski, t. II, p. 207, p. 352). Brunschvicg a reproduit dans la grande édition le texte donné dans les *Divers traités de piété*, Cologne, 1666. Je suis ici le texte de 1670.

O Dieu, qui laissez les pécheurs endurcis dans l'usage délicieux et criminel du monde...

Rien n'est digne d'amour que vous, puisque rien n'est durable que vous...

Vous avez anéanti pour mon avantage les idoles trompeuses... Faites, ô mon Dieu, que j'adore en silence l'ordre de votre providence adorable sur la conduite de ma vie ; que votre fléau me console...

Mais je reconnais, mon Dieu, que mon cœur est tellement endurci et plein des idées, des soins, des inquiétudes et des attachements du monde, que la maladie non plus que la santé, ni les discours, ni les livres, ni vos Écritures sacrées, ni votre Évangile, ni vos mystères les plus saints, ni les aumônes, ni les jeûnes, ni les mortifications, ni les miracles, ni l'usage des Sacrements, ni le sacrifice de votre corps, ni tous mes efforts, ni ceux de tout le monde ensemble, ne peuvent rien du tout pour commencer ma conversion, si vous n'accompagnez toutes ces choses d'une assistance tout extraordinaire de votre grâce. C'est pourquoi, mon Dieu, je m'adresse à vous... A qui crierai-je, Seigneur, à qui aurai-je recours, si ce n'est à vous? Tout ce qui n'est pas Dieu ne peut pas remplir mon attente. C'est Dieu même que je demande et que je cherche ; et c'est à vous seul, mon Dieu, que je m'adresse pour vous obtenir. Ouvrez mon cœur, Seigneur...

Achevez, ô mon Dieu, les bons mouvements que vous me donnez. Soyez-en la fin comme vous en êtes le principe...

Vous dites : Bienheureux sont ceux qui pleurent, et malheur à ceux qui sont consolés.

Aimez mes souffrances, Seigneur...

Faites-moi la grâce de joindre vos consolations à mes souffrances, afin que je souffre en chrétien...

Et qu'étant malade comme je suis, je vous glorifie dans mes souffrances... Unissez-moi à vous, ...afin qu'étant plein de vous ce ne soit plus moi qui vive et qui souffre, mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur, et qu'ainsi, ayant quelque petite part à vos souffrances, vous me remplissiez entièrement de la gloire qu'elles vous ont acquise...

C'est déjà posséder Dieu que de le chercher d'un tel amour (1). Et ce lent travail intérieur, où apparaît l'ac-

(1) *Pensées*, *553* et *555* (Mystère de Jésus). On en peut rapprocher

tion de la grâce divine sollicitant la volonté, cette impatience d'être tout à Dieu, jointe à tant d'humilité, de soumission, de modération même, dans une âme que son humeur bouillante devait porter à de grands excès, preuve « que ce n'est plus son esprit naturel, qui agit en lui » (1), n'est-ce point là le signe que « Dieu recherche l'homme, et qu'il le cherche pour se faire trouver » (2)? Ce signe, cependant, Pascal ne l'a pas encore : il l'attend. Vers la fin de septembre, il alla voir sa sœur Jacqueline (3), et s'ouvrit à elle d'une manière qui lui fit pitié, avouant que son aversion des folies du monde et le reproche continuel de sa conscience l'avaient détaché de tout cela ; mais que d'ailleurs il était dans un si grand abandonnement du côté de Dieu, qu'il n'éprouvait aucun attrait de ce côté-là ; qu'il s'y portait bien de tout son pouvoir, mais qu'il sentait « que c'était plutôt sa raison et son propre esprit qui l'excitait à ce qu'il connaissait le meilleur que non pas le mouvement de celui de Dieu ». Il fit bien d'autres visites à sa sœur : elle se contentait de le suivre, sans le devancer, sans même user d'aucune persuasion, mais elle le voyait croître comme à vue d'œil, de telle sorte qu'elle ne le connaissait plus, particulièrement en l'humilité, en la soumission, en la défiance de soi et au mépris de l'estime des hommes. Il n'y avait qu'un reste d'indépendance caché dans le fond de son cœur, « qui faisait arme de tout pour éviter un assujettissement qui ne pouvait être que parfait dans les dispositions où il était » (IV, 63).

un texte de saint BERNARD dans les *Sermones in diversis, in Psalm.* XXIII, 6 : « non possent quærere non habentes » (cité XI, 401), et un autre du père YVES DE PARIS, dans la *Conduite du religieux*, 1653, p. 270 : « Dieu est charité ; il est donc en vous quand vous avez cet amour pour lui et en le cherchant vous le possédez » (cité par BREMOND, t. IV, p. 379).

(1) Lettre de Jacqueline du 8 décembre 1654 (IV, 15-16).

(2) PASCAL, *Écrits sur la grâce* (XI, 168), composés vers 1656.

(3) Voir la belle *Lettre de la sœur Jacqueline de Sainte-Euphémie Pascal à Mme Périer sa sœur*, du 25 janvier 1655 (IV, 61).

Enfin (1) Dieu se soumit cette âme, qui le cherchait d'une telle ardeur : il répondit à son appel ; il lui envoya le feu, lumière et chaleur, qui éclaira son esprit et embrasa son âme. Il lui donna, dans un indicible sentiment de sa présence, la certitude et la joie.

(1) Il serait parfaitement superflu de mentionner, si elle n'avait encore cours auprès de certaines personnes mal informées, la légende d'après laquelle la conversion de Pascal aurait été déterminée par un accident qui lui serait survenu au pont de Neuilly : les chevaux prenant le frein aux dents se précipitent dans l'eau, les traits se rompent, et le carrosse demeure au bord du précipice. Le fait lui-même, dans sa matérialité, est peut-être exact, bien que nous ne le connaissions que par une relation anonyme (extraite par le père Guerrier du manuscrit de l'Oratoire de Clermont, utilisée déjà par Barbeau dans le *Recueil d'Utrecht*, p. 258, et publiée par FAUGÈRE, *Lettres, opuscules et mémoires de Mme Périer et de Jacqueline*, p. 470. Cf. I, 139). Toutefois, en admettant même que le fait soit authentique, la date en demeure incertaine, et l'influence qu'il aurait exercée sur la conversion de Pascal est tout à fait douteuse. Cf. V. GIRAUD, *Pascal*, p. 261-280. Quant à la légende d'un dérangement du cerveau de Pascal, qui, à la suite de cet accident, « croyait toujours voir un abîme à son côté gauche », elle apparaît pour la première fois en 1737, c'est-à-dire soixante-quinze ans après la mort de Pascal, dans un ouvrage de l'abbé BOILEAU (*Lettres sur différents sujets de morale et de piété*, p. 207) et elle n'a été accréditée par VOLTAIRE (lettre à s'Gravesande du 1er juin 1741, Beuchot, LIV, 350) et par les encyclopédistes que pour ruiner plus sûrement l'*Apologie* de Pascal. C'est une vieille arme rouillée, digne tout au plus de figurer, à titre de curiosité historique, dans l'arsenal des falsifications, ou, comme disent les Anglais, des *forgeries*. « Pascal, comme tous les hommes célèbres qui parlent à l'imagination, a eu sa légende », observait déjà justement SAINTE-BEUVE (*Port-Royal*, t. II, p. 503), mais « la conversion définitive du grand géomètre partit effectivement d'une âme touchée, non point d'un cerveau ébranlé ». Et ailleurs (t. III, p. 364) : « Si tout autre qu'un poète, si un de ces savants qui se piquent de rigueur, si un physiologiste venait, sur la foi de cette anecdote, réclamer Pascal comme un de ses malades, et faisait mine de le traiter en conséquence, oh ! alors, au nom du bon sens comme du bon goût, nous lui dirions : Holà ! » — Sur le « ravissement » de Pascal, on pourra consulter l'étude de PASTOUREL, parue dans les *Annales de philosophie chrétienne*, oct. 1910, févr. 1911 ; le *Pascal* de PETITOT, Paris, Beauchesne, 1911, 1re part., et l'analyse très fouillée de BREMOND, t. IV, p. 354-383, qui a seulement le tort, à mon sens, d'exagérer le jansénisme de Pascal et son attente d'un signe sensible : suivant la juste remarque de STROWSKI (*Correspondant* du 25 novembre 1921, p. 708), Pascal se montre frappé de la grandeur de *l'âme humaine*, et non d'une *âme choisie*.

Pascal consigna l'expérience de son ravissement sur un papier, qu'il recopia ensuite avec soin sur une bande de parchemin, et les deux furent trouvés ensemble, cousus dans la doublure de son habit, quelques jours après sa mort. Le parchemin a été perdu, mais nous en possédons une « copie figurée » de la main de Louis Périer, et nous avons encore le papier sur lequel Pascal a jeté d'une main fébrile les pensées que lui inspirait Dieu : c'est le fameux *mémorial* (1).

Il porte en tête une croix, puis la date.

L'an de grâce 1654,
Lundi 23 *novembre, jour de saint Clément, pape et martyr.*
Depuis environ dix heures et demie du soir jusques environ minuit et demi.

Puis ce mot, écrit sur une seule ligne, et qui semble éclairer tout le reste (2) :

Feu

c'est-à-dire lumière et chaleur émanées d'un foyer surnaturel, et faisant sentir à l'âme la présence de Dieu (3).

Dans une première étape, Pascal s'élève à Dieu :

« *Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob* »,
non des philosophes et des savants.

Ce Dieu n'est pas celui qu'on atteint par des preuves métaphysiques, par l'ontologisme, par la finalité de la nature (*543*). C'est le Dieu personnel, concret, du judéo-christianisme ; le Dieu, non des morts, mais des vivants ;

(1) IV, 3 (fac-similé de l'autographe et de la copie figurée) ; 142.
(2) En majuscules dans la copie, reproduite par Bremond.
(3) Voir à ce sujet le beau livre du baron F. von Hugel, *The mystical element of religion as studied in saint Catherine of Genoa and her friends*, 2 vol., London, Dent, 1908 (index, s. v. *God*. Cf. t. I, p. 78). Et, sur ce « grand feu d'amour » que Dieu allume dans les âmes, la *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. xxx (*Œuvres complètes de sainte Térèse de Jésus*, trad. nouvelle, Paris, Retaux, 1907, t. I, p. 397).

un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'il est son unique bien (*544*).

Pascal atteint ainsi la *certitude :* non pas simplement celle de l'esprit, mais celle de l'âme. *Certitude* qui engendre *sentiment*, *joie*, *paix*.

Deuxième étape : Pascal fait un pas de plus, lorsqu'il perçoit que ce Dieu est le

Dieu de Jésus-Christ.

Nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ. Sans ce Médiateur est ôtée toute communication avec Dieu (*547*). Mais en lui et par lui nous connaissons Dieu, nous nous connaissons nous-mêmes (*548*).

Il ne se trouve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Alors se révèle à l'âme la nécessité de l'*oubli du monde et de tout*, *hormis Dieu*, mais en même temps la *grandeur de l'âme humaine*, que ce Dieu délivre, éclaire et béatifie lorsqu'il entre en elle (*545*).

Grandeur de l'âme humaine :

ce trait l'illumine. Maintenant il a dépassé la certitude : il a comme un avant-goût de la béatitude éternelle, où la certitude se mue en vision et en amour. A cette hauteur, la peine et la joie ne font qu'un (1).

Joie, joie, joie, pleurs de joie.

(1) Sainte THÉRÈSE écrit de même : « Je ne pouvais m'expliquer cette simultanéité de la peine et du plaisir. Que la souffrance du corps et la joie de l'esprit fussent compatibles, je ne l'ignorais pas, mais une peine spirituelle si excessive, jointe à une jouissance si délicieuse, c'était pour moi chose incompréhensible » (*Vie*, ch. XXX, éd. citée, p. 381). Et plus loin (p. 387-388) : « Dans l'humilité véritable, on se reconnaît très imparfait, on s'afflige à la vue de sa misère, on sent très vivement sa propre malice... ; mais cette humilité n'est accompagné d'aucun trouble..., elle apporte même la consolation, enfin elle procure repos, suavité, lumière. Si c'est une peine, c'est une peine qui réconforte. L'âme comprend quelle grâce Dieu lui accorde en la lui faisant éprouver, et combien cette peine est légitime. Elle gémit

Troisième étape : la joie d'avoir trouvé Dieu redouble l'angoisse de l'âme et sa tristesse d'avoir offensé Dieu ; mais de sa douleur même naît une nouvelle consolation, par la promesse que Jésus-Christ nous a faite de rendre sa joie pleine en nous (1). Et alors toute la pensée, tout l'amour de Pascal se concentre sur Jésus-Christ. Il l'invoque par deux fois :

Jésus-Christ.
Jésus-Christ.

Et par deux fois aussi :

Je m'en suis séparé :
je l'ai fui, renoncé, crucifié.
Que je n'en sois jamais séparé.
Il ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile.

Et maintenant Pascal sait : il voit, il possède Dieu, en quelque sorte, par la *soumission totale* et humble *à Jésus-Christ.* Il sait qu'il faut perdre son âme en lui pour la trouver. Ce n'est plus lui qui vit : c'est Dieu qui vit en lui (*782*) ; et, se perdant en lui, il se conquiert, il conquiert sa personnalité immortelle.

Renonciation totale et douce.
Éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre.

Pascal s'est conquis en se perdant. Il a conquis la vraie foi, celle qui, dépassant la raison et la coutume, s'offre par les humiliations aux inspirations ; qui apprend à la raison que son véritable usage est de se soumettre, et de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; qui vivifie tous nos actes, qui transforme l'âme, qui, sans lui donner de connaissances nouvelles, lui fait voir toutes choses dans une lumière nouvelle, et lui fait *réaliser* ce qu'elle avait seulement *compris* ou

d'avoir offensé Dieu, mais en même temps elle se sent dilatée par le sentiment de sa miséricorde. »

(1) *Septième lettre à Mlle de Roannez* (VI, 220-222 ; 221).

répété. Il connaît Dieu par sentiment du cœur, c'est-à-dire par la foi opérant par la charité. Dieu s'est manifesté au centre de son âme : il lui a apporté la vérité totale, la règle de sa vie, la félicité ; il lui a révélé une logique supérieure à celle de la contradiction, à savoir l'ordre de la charité, au sein de laquelle les principes contraires, misère, grandeur, s'accordent et se concilient, en la personne de Jésus-Christ, Dieu et homme tout ensemble (1).

C'est cette vivante expérience qui va faire la force de son *Apologie*. Pascal ne prouvera point Dieu par des théories : il fera appel à l'expérience de l'homme, il réveillera ses instincts assoupis, il le forcera à faire retour sur soi, pour sortir de soi et retrouver, *hors de lui*, *puis en lui*, la vérité dont il a éprouvé lui-même la réalité et l'efficace.

Mais il sait que rien de tout cela ne suffit, que la foi même ne suffit point, tant qu'on n'y conforme pas sa vie. Il demande ardemment à Dieu, comme il lui a plu de se découvrir à son âme, de la conduire à lui. « Car, comme c'est à Dieu qu'elle aspire, elle aspire encore à n'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même, parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin son objet et sa dernière fin » (2). Il travaille à modeler sa vie sur celle de son divin Maître, afin de se rendre digne de la grâce qu'il a reçue.

En janvier 1655 il entre à Port-Royal. C'est là que nous le suivrons.

(1) *Pensées*, *245*, *267*, *269*, *282*, *394*, *567*, *639*, *731-733*. *Entretien avec M. de Saci* (IV, 54 ; 160).

(2) *Conversion du pécheur* (X, 426 ; 200).

IV

PASCAL A PORT-ROYAL
LES « PROVINCIALES » (1655-1657)

Qui ne connaît le mot sublime et émouvant du *Mystère de Jésus :* « Console-toi, dit Jésus à l'âme, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé »? Pascal a longtemps cherché Dieu, dans les sciences et dans le monde, à travers les luttes et la désolation, il l'a cherché sans le trouver : mais n'est-ce pas déjà avoir trouvé Dieu que de le chercher dans un tel esprit d'humilité et d'amour? Et n'est-il pas manifeste que Dieu cherche l'âme qui le cherche de la sorte?

Ne t'inquiète donc pas.
C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi.
Je te suis plus un ami que tel et tel...

Et l'âme répond :

Seigneur, je vous donne tout.

Pascal a tout donné à Dieu : et Dieu s'est donné à cette âme en même temps qu'elle se donnait à lui et que, par ce don de soi, elle se disposait à recevoir sa grâce, qui seule peut faire « le vrai et salutaire effet ». Il écrit à la fin de son mémorial :

Renonciation totale et douce.
Soumission totale à Jésus-Christ et à mon directeur.

La soumission fut totale, en effet comme la renonciation. Pascal, après s'en être entretenu avec sa sœur, qui

était en quelque sorte sa directrice (1), prend congé de son ami le duc de Roannez, et, le lendemain de la fête des Rois, le 7 janvier 1655, sur le conseil de son nouveau directeur M. Singlin, il part avec le duc de Luynes pour aller en l'une de ses maisons, puis il obtient une cellule parmi les solitaires de Port-Royal-des-Champs. « Il m'a écrit, dit Jacqueline, avec une extrême joie de se voir traité et logé en prince, mais en prince au jugement de saint Bernard, dans un lieu solitaire et où l'on fait profession de pratiquer la pauvreté en tout où la discrétion le peut permettre. Il assiste à tout l'office depuis Prime jusqu'à Complies, sans qu'il sente la moindre incommodité de se lever à cinq heures du matin » (IV, 66-67). M. Singlin l'a pourvu d'un directeur « qui est un homme incomparable dont il est tout ravi » : M. de Saci, « esprit plein de feu et de lumière » (2). Désormais, soit à Paris, soit aux champs, Pascal est à Port-Royal.

Est-il de Port-Royal? Pascal, dans la *dix-septième Provinciale*, proteste qu'il n'en est pas. « Je n'ai qu'à vous dire que je n'en suis pas, et à vous renvoyer à mes lettres où j'ai dit *que je suis seul*, et, en propres termes, que *je ne suis point de Port-Royal*... Je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le Pape, son souverain chef ; hors de laquelle je suis très persuadé qu'il n'y a point de salut » (3). Il faut garder en l'esprit ce texte capital, si l'on veut comprendre ce qui va suivre : ce n'est

(1) Voir la lettre de Jacqueline Pascal du 25 janvier 1655 (IV, 63-67).

(2) *Mémoires* de DU FOSSÉ, 1739, p. 103.

(3) VI, 342-343. Cf. *Seizième Provinciale* (VI, 258). Voir également à ce sujet JOVY, *Pascal inédit*, I, 1906, p. 224 ; II, 1908, p. 5-9 ; l'article de STAPFER dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 novembre 1908, p. 321 ; et le mot de Joseph DE MAISTRE au ch. v de son livre *De l'Église gallicane*, 1821 : « Pascal, le seul écrivain de génie qu'ait, je ne dis pas *produit*, mais *logé* pendant quelques moments la trop fameuse maison de Port-Royal. »

pas un mensonge, ni une équivoque, ni un artifice de polémique, comme ont cherché à l'établir tous ceux qui revendiquent Pascal pour le jansénisme. Cette déclaration est vraie à la lettre et dans son esprit. Expliquons-la brièvement.

Pascal est vraiment converti. Sa conversion est réelle et définitive, et, comme le dit la mère Angélique, le « miracle de grâce » attendu vainement depuis des années s'est enfin produit : Pascal a renoncé à son *esprit propre*, à cet esprit qui rapporte tout à soi, qui veut la réussite immédiate, qui s'irrite contre les obstacles, et couvre son désir de vaincre du désir de faire triompher la vérité (1) ; mais il n'a pas renoncé à son *esprit :* tous ses sentiments, toutes ses pensées, il les garde, seulement « dépersonnalisées » si l'on peut dire, et soumis à la vérité ; tout ce qu'il a cherché, tout ce qu'il a aimé, il le retrouve dans sa nouvelle vie, seulement agrandi, purifié, transfiguré par la foi ; dans cette vie de solitude, de silence et de renoncement, dont l'austérité épouvante ceux qui la voient du dehors, Pascal trouve l'équilibre et la joie, qu'il avait cherchés en vain dans le « divertissement » : il goûte un bonheur « incompréhensible » (*139*, XIII, 57 ; 392).

Pascal doit à Port-Royal et aux solitaires d'avoir été pleinement initié à la douceur de cette vie selon la religion. Mais il est très vrai, comme il le déclare lui-même, qu'il n'est pas attaché à leur communauté et qu'il n'a abdiqué entre les mains de personne. Initié aussi par les jansénistes à la théologie, en laquelle il était passablement ignorant, il en garda une assez forte teinture : de là, sans doute, la place excessive qu'il attribue au péché originel dans l'économie de la foi chrétienne, et les conséquences outrées qu'il en tire en ce qui concerne la corruption de

(1) Voir le remarquable fragment de lettre de Pascal, transcrit par le père Guerrier (X, 154 ; 245. Date présumée : 1661).

notre nature. Mais son esprit, puissant et large, et par-dessus tout *direct*, démentant la doctrine que lui a enseignée le jansénisme, s'échappe de la secte pour aller droit au vrai : s'il attaque la raison, c'est avec toutes les forces et les ressources de la raison ; s'il en marque les limites, c'est pour en mieux marquer la grandeur, qui consiste dans la soumission au réel ; enfin le seul fait qu'il entreprend la conversion de l'infidèle témoigne que, pour lui, la liberté de l'homme a une part à la conversion et que, si le secours divin demeure toujours gratuit, il peut être sollicité. Par sa méthode, par son esprit par sa profonde humanité, Pascal n'est pas janséniste : il a tempéré le jansénisme par l'humanisme (1), il l'a dépassé par la pureté et l'intensité de sa vie spirituelle.

***

Cependant, à peine entré à Port-Royal, Pascal va se trouver engagé à fond dans la lutte qui met aux prises jésuites et jansénistes.

Nous connaissons les deux adversaires. Exposons brièvement la doctrine sur laquelle ils entrèrent en lutte, et les positions respectives des deux partis.

Dans le christianisme, pour que l'homme accomplisse la loi morale de manière à mériter une récompense surnaturelle, il faut que son acte moral ait un mérite plus que naturel et soit opéré par une faculté plus que naturelle : cette faculté plus que naturelle, c'est la volonté libre de l'homme en état de grâce *sanctifiante* et, de plus, aidée pour agir par une motion de grâce, dite *actuelle*.

(1) Voir à ce sujet les justes remarques de H. Petitot, dans son article sur la théorie et la vie du cœur chez Pascal (*Revue des jeunes*, 10 mai 1920, p. 262).

Alors, l'acte moral, tout en gardant sa haute valeur naturelle, acquiert une valeur surnaturelle qui lui donne un prix tel qu'il ne peut être payé que par le ciel.

Le christianisme affirme donc avec une égale force ces deux principes : la toute-puissance de la grâce et sa nécessité pour le salut ; la liberté de l'homme, et la nécessité qu'il coopère à la grâce (1) pour qu'elle opère en lui. Ce sont là deux vérités également certaines, donc vraies, quoiqu'elles nous paraissent incompatibles (2).

Mais la logique humaine n'a pas su se contenter de cet équilibre où s'harmonisent des vérités qui lui paraissent contradictoires, et elle a cherché à rétablir l'unité logique en supprimant l'un des deux termes.

Les Pélagiens nièrent la nécessité de la grâce, confondirent la nature et la surnature, et prétendirent que la nature se suffit. Réfutés par saint Augustin, ils furent

(1) C'est-à-dire, ici, à la grâce *actuelle*. En effet, la grâce *sanctifiante* ou *habituelle* n'opère pas en nous : elle est seulement principe d'opération, en élevant notre âme et ses facultés supérieures, intelligence et volonté, à l'état surnaturel. L'enfant ne pouvant pas opérer, la grâce sanctifiante n'opère pas en lui : elle l'élève seulement à l'état surnaturel et le rend apte à entrer dans la vie éternelle.

(2) Quelques précisions sont nécessaires ici pour bien expliquer la position catholique. La grâce nous aide à nous délivrer, suivant l'expression de saint Paul (*Épître aux Romains*, VII, 14-25), et nous ne pourrions être délivrés sans elle ; mais, ce faisant, elle nous laisse notre liberté. L'homme en état de grâce est libre, mais il est fort. Ainsi, il ne saurait tuer : « Vous n'êtes donc pas libre ! » lui dira-t-on. Si : mais il est fort. On voit en quel sens la grâce est dénommée toute-puissante : l'homme a le pouvoir d'y résister, sans doute, mais en fait il n'y résiste pas, du moins lorsque la grâce est *efficace*. — D'autre part, lorsqu'on dit que la grâce est nécessaire pour que l'homme puisse mériter une récompense surnaturelle, cela implique que le simple accomplissement de la loi naturelle n'est pas suffisant pour le salut : mais celui qui accomplit cette loi naturelle a toutes chances d'avoir rencontré le Saint-Esprit et d'avoir reçu une grâce. Dieu, en effet, veut le salut de tous ; le Christ est mort pour tous ; on ne peut aimer Dieu sans être aimé de Lui : Dieu ayant fait l'homme pour l'état surnaturel, si l'homme fait ce qu'il peut, Dieu ne saurait manquer de lui donner ce qui est nécessaire pour atteindre sa fin. Cf. les textes de l'*Épître aux Hébreux*, XI, 5-7 ; de l'*Épître aux Romains*, II, 15 ; de Mathieu, XIX, 15-19.

condamnés par Rome (1), et plus tard même à maintes reprises, notamment au concile de Trente.

De leur côté, Luther et Calvin veulent que le péché ait tellement corrompu la nature qu'il ait supprimé le libre arbitre de l'homme ; la grâce, que Dieu réserve à ses seuls élus, ferait tout en eux, de sorte que nous sommes entre les mains de Dieu comme des instruments inanimés. Ils furent condamnés par le concile de Trente (2).

Les jansénistes, admettant à la suite de Baïus que toute grâce est efficace, donc invincible, et que sous l'action de la grâce efficace nous ne faisons rien, furent également condamnés, parce qu'ils niaient, ou tout au moins mettaient dangereusement en péril, la liberté (3).

Les thomistes et les molinistes gardent les deux principes (4), et ils ne diffèrent que sur la manière d'accorder la liberté humaine avec la souveraine puissance de Dieu. Ils admettent donc qu'il y a une *grâce suffisante* qui est donnée par Dieu à tous les hommes, et par laquelle la liberté est plus ou moins aidée, mais toujours suffisamment pour ne pas tomber. De cette grâce les hommes usent ou n'usent pas : s'ils en usent, la grâce devient *efficace*, c'est-à-dire telle qu'elle conduit l'homme infailliblement, mais librement, au bien (5). Maintenant, d'où vient cette efficacité de la grâce? Les molinistes la font dépendre de l'assentiment qu'y donne notre liberté, les

(1) Le pélagianisme par Zozyme en 417-418, et le semipélagianisme par le second concile d'Orange (529), dont les décrets sont reçus de toute l'Église comme règle de foi (DENZINGER, *Enchiridion*, 1900, nos 64 et 144).

(2) Session VI, canon 4 (DENZINGER, 696).

(3) DENZINGER, 881-959 ; 966-970.

(4) C'est pourquoi l'Église les laissa faire, et Rome ne voulut rien statuer, défendant seulement aux adversaires de s'anathématiser mutuellement.

(5) Grâce suffisante et grâce efficace ne diffèrent pas essentiellement entre elles : dans l'un et l'autre cas nous sommes libres d'abuser de notre liberté, mais dans le second cas nous n'en abusons pas.

thomistes de l'initiative divine (1). Au fond, la grâce doit son efficacité aux deux, c'est-à-dire à l'action surnaturelle *et* au bon usage de la liberté : les deux entrent dans mon action, Dieu comme auteur, moi comme coopérateur (2). Comment? c'est ce que nous ne saurions dire. En effet, il s'agit ici d'un rapport dont nous ignorons la nature, entre deux termes dont l'un, le moi, nous est mal connu, et l'autre, l'infini, nous est incompréhensible : un tel problème est donc manifestement insoluble pour l'homme. Tout ce que nous pouvons dire, avec saint Vincent de Paul, c'est que, si Dieu refusait sa grâce à quelques hommes, il n'aurait plus le droit de commander ni de punir, et, si l'homme n'agissait que par nécessité, il n'aurait plus de mérite (3).

Lorsqu'au début de 1655 s'engagea la lutte mémorable à laquelle Pascal devait apporter une contribution géniale, le feu couvait depuis plusieurs années déjà. L'*Augustinus*, très attaqué en Sorbonne, avait été englobé dans une condamnation de Baïus par une bulle du pape (6 août 1641) ; puis, malgré la défense qu'en avait présentée Arnauld dans son *Apologie de M. Jansenius* (1644) et dans son *Apologie pour les Saints-Pères* (1651), qui constituent un exposé complet du jansénisme, la doctrine de l'*Au-*

(1) Si la grâce efficace se retire, il reste à l'homme un *pouvoir prochain* d'accomplir les commandements, pouvoir dont l'homme use bien ou mal selon sa volonté. D'après les molinistes, ce pouvoir est assez puissant pour faire affluer la grâce efficace qui sauve. Les thomistes insistent sur le fait que ce pouvoir ne passera à l'acte que par la grâce efficace.

(2) Dans la grâce actuelle il y a, au-dessus du minimum suffisant, des degrés fort nombreux et que Dieu seul connaît ; mais, à tous ces degrés, Dieu par sa grâce et l'homme par sa volonté ne font qu'un seul et même agent, à la fois naturel et surnaturel : seulement, Dieu est toujours opérant et nous ne sommes que coopérants ; Dieu est toujours prévenant, et nous ne faisons que suivre, même quand nous marchons de notre mieux.

(3) Sermon de saint Vincent de Paul sur la grâce (ABELLY, t. II, p. 674).

gustinus, condensée par le syndic de la Faculté de théologie, Nicolas Cornet, en cinq propositions, fut expressément condamnée à Rome par une bulle du pape Innocent X (31 mai 1653).

Ces cinq propositions condamnées comme hérétiques sont les suivantes (1) :

1. Quelques commandements de Dieu sont impossibles aux hommes justes, lors même qu'ils veulent et s'efforcent de les accomplir, selon les forces qu'ils ont présentes ; et la grâce leur manque par laquelle ils soient rendus possibles.

2. Dans l'état de la nature corrompue on ne résiste jamais à la grâce intérieure.

3. Pour mériter et démériter dans l'état de la nature corrompue, la liberté qui exclut la nécessité n'est pas requise en l'homme, mais suffit la liberté qui exclut la contrainte (2).

4. Les semi-pélagiens admettaient la nécessité de la grâce intérieure prévenante pour chaque acte en particulier, même pour le commencement de la foi, et ils étaient hérétiques en ce qu'ils voulaient que cette grâce fût telle que la volonté humaine pût lui résister ou lui obéir.

5. C'est semi-pélagianisme de dire que Jésus-Christ est mort ou qu'il a répandu son sang généralement pour tous les hommes.

Arnauld et les partisans de Jansénius acceptent la condamnation, mais en introduisant leur célèbre distinction du *fait* et du *droit :* le fait, c'est de dire que les propositions se trouvent dans Jansénius ; le droit, c'est de dire qu'elles sont condamnables. Port-Royal cède au pape sur le droit, mais non sur le fait, et prétend qu'en condamnant les propositions on n'a pas condamné Jansénius.

Sur ces entrefaites, un prêtre de Saint-Sulpice refusa l'absolution au duc de Liancourt, qu'il accusait de favoriser les jansénistes. Arnauld, voyant là une tentative pour

(1) Voir le texte de la constitution d'Innocent X dans DENZINGER, 966-970, et la traduction autorisée de 1655 (citée ici) dans l'éd. des *Grands Écrivains*, IV, 86.

(2) La contrainte extérieure est ici opposée à la nécessité intérieure. D'après ce principe, l'animal pourrait être libre.

le rejeter, lui et ses amis, hors de l'Église, fait aussitôt appel à l'opinion publique, dans sa *Lettre à une personne de condition* (24 février), puis dans sa *Lettre à un duc et pair* (10 juillet) : il y reprend la distinction du fait et du droit, et attaque la doctrine moliniste de la grâce suffisante, en montrant que la grâce a manqué à un juste en la personne de saint Pierre. Déféré à la Faculté de théologie de Paris le 1er décembre 1655, sur la double question, de fait, puis de droit, il apparaît de toute évidence qu'Arnauld va être censuré.

C'est alors qu'éclate, à la date du 23 janvier 1656, la première *Lettre écrite à un Provincial par un de ses amis sur le sujet des disputes présentes de la Sorbonne.* Le débat, qui jusque-là s'était livré entre théologiens, maintenant porté devant l'opinion, et par un avocat tel que Pascal, avec tant de netteté et d'agrément, et avec cette naïveté inimitable jointe à une pureté parfaite de style (1), rebondit, se renouvelle, passionne les esprits, obtient un succès prodigieux. Le chancelier Séguier, à la lecture de la première lettre, faillit avoir une attaque, et dut être saigné sept fois ; Savreux le libraire est arrêté le 2 février ; le lendemain, on apporte au premier Président une seconde lettre « toute fraîche, et bien plus forte que la première ». Qu'importe, désormais, qu'Arnauld ait été, le 31 janvier, censuré par les docteurs de Sorbonne? L'opinion est retournée, Port-Royal triomphe, les molinistes sont jugés ridicules. Puis, coup sur coup, le 12 et le 25 février, paraissent la troisième et la quatrième Provinciales. Le succès va croissant. Il redouble lorsque, à la cinquième (15 mars), Pascal fait entrer en scène la casuistique, Escobar et ses vingt-quatre vieillards ; des milliers d'exemplaires sont enlevés à Paris, ou partent pour la province, tandis que les jésuites s'efforcent vainement

(1) Expressions dont se sert Du Fossé dans ses *Mémoires*, p. 151-152.

de découvrir l'insaisissable Louis de Montalte, qui vit retiré à l'auberge du roi David, rue des Poirées, derrière la Sorbonne. Après avoir consacré douze lettres à la morale des jésuites, Pascal revient au débat théologique dans les dix-septième et dix-huitième Provinciales (23 janvier et 24 mars 1657), puis, après en avoir ébauché une dix-neuvième, il s'arrête, en pleine lutte, en plein triomphe.

Entre temps, le pape Alexandre VII, dans une bulle du 16 octobre 1656, avait confirmé la condamnation des cinq propositions au sens de Jansénius ; des mesures sévères étaient prises ou annoncées contre Port-Royal, que confirmait dans son opposition le miracle de la Sainte-Épine survenu le 24 mars, tandis que, d'un autre côté, les curés de Paris entamaient la lutte contre la morale relâchée (1). Condamnées par arrêt du Parlement de Provence, le 9 février 1657, les *Provinciales* sont condamnées par la congrégation de l'Index, par décret du 6 septembre (2).

Que sont les *Provinciales?* « Nous étions bien abusés ; je ne suis détrompé que d'hier... » C'est de cette vive manière que commence la première lettre (IV, 119) : elle donne le ton de tout l'ouvrage, où Pascal, atteignant d'un coup à la perfection, égale ou « surpasse les anciens et les nouveaux » (3), et fixe, non seulement la langue, mais l'idéal classique. La méthode est celle qu'il a indiquée dans le fragment *De l'esprit géométrique* (4) : il substitue toujours mentalement la définition à la place

(1) Voir à ce sujet VI, 3, 117, 167, et l'historique contenu dans le *Septième écrit des curés de Paris* (VIII, 85).

(2) VII, 229. Il y eut, du vivant de Pascal, trois éditions françaises des *Provinciales*, « à Cologne », en 1657 et 1659, et une édition latine, en 1658, avec des notes de Wendrock (Nicole).

(3) C'était le jugement de Boileau, tel que le rapporte Mme DE SÉVIGNÉ dans sa lettre du 15 janvier 1690, qui est tout entière à lire.

(4) IX, 244 ; 166-167. Cf. *Quatrième Provinciale* (IV, 250).

du défini ; il la garde constamment présente à l'esprit ; bien plus, il introduit derrière la définition le personnage concret, en chair et en os, de telle sorte que le lecteur ne se trouve plus en présence d'abstractions, mais d'êtres vivants. Or, suivant cette méthode, Pascal s'applique à montrer que tous sont d'accord sur les choses et ne disputent que sur des mots : pouvoir prochain (1), grâce suffisante (2). « Car le monde se paye de paroles : peu approfondissent les choses. » (IV, 161). N'y a-t-il cependant ici qu'une querelle de mots? La chose est douteuse, et Pascal ne tardera pas à reconnaître la portée du débat. Mais il demeure que la plupart des querelles entre les hommes viennent de ce qu'ils disputent de choses qu'ils ne comprennent point, qu'ils usent de termes captieux ou équivoques, et s'en tiennent aux mots.

« La grâce, dit l'ami de l'auteur, demande des cœurs purs et dégagés, et elle-même les purifie et les dégage des intérêts du monde incompatibles avec les vérités de l'Évangile » (IV, 174). Voilà ce que les jésuites ont oublié ou délaissé pour des intérêts indignes. On a censuré M. Arnauld (3) : « Ce ne sont pas les sentiments de M. Arnauld qui sont hérétiques ; ce n'est que sa personne. C'est une hérésie personnelle... Disputes de théologiens et non pas de théologie » (IV, 223). D'ailleurs, « il ne faudrait rien pour rendre cette censure hérétique. La vérité est si délicate que, si peu qu'on s'en retire, on tombe dans l'erreur ; mais cette erreur est si déliée que sans même s'en éloigner on se trouve dans la vérité » (IV, 215). C'est déjà la pensée fameuse : « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai » (*82*). De là se tire une conséquence capitale,

(1) C'est l'objet de la *Première Provinciale* (IV, 119-144).
(2) C'est l'objet de la *Deuxième Provinciale* (IV, 156-175).
(3) *Troisième Provinciale* (IV, 206-223).

que Pascal controversiste ne perçoit pas encore nettement : la nécessité de l'esprit d'humilité.

Avec la quatrième Lettre, qui traite de la grâce actuelle et des péchés d'ignorance (IV, 249-270), le ton s'élève, et Pascal va droit à ce qui constitue le cœur même du débat, en abordant la plus haute et délicate question de morale : la responsabilité. La lettre est un chef-d'œuvre. Sans doute, pour l'écrire, Pascal a fait de larges emprunts à l'*Apologie pour les Saints-Pères;* mais le tour est de lui, comme la pensée, et son génie transforme tout ce qu'il touche.

M. Le Moine, comme les molinistes, soutient que Dieu donne à tous les hommes une grâce suffisante *actuelle*, avec la connaissance du mal et une inspiration qui nous excite à l'éviter, sans quoi nos actes ne pourraient nous être imputés à péché. Comme le dit le P. Bauny, « pour pécher et se rendre coupable devant Dieu, il faut savoir » ou avoir dû savoir (1) « que la chose qu'on veut faire ne vaut rien » : il faut donc que Dieu donne, ou ait donné (1), cette vue.

Pour Arnauld et les jansénistes, il n'est pas vrai que tous nos péchés soient précédés de connaissance et de liberté : que de péchés où nous tombons par ignorance, par habitude ou par emportement ! Et de tels actes sont les plus coupables (2), sinon il faudrait innocenter ceux qui sont plongés dans l'avarice, dans l'impudicité, dans les blasphèmes, d'un mot tous les pécheurs endurcis. Donc « les péchés commis sans grâce actuelle ne laissent pas d'être imputés » (3).

(1) Ce double correctif est nécessaire pour rendre acceptable la pensée du père Bauny et des docteurs de Sorbonne, qui semblent exiger à tort, pour qu'il y ait péché, la connaissance *actuelle*.

(2) Les jansénistes, ici, sont trop absolus. Il y a faute : 1° quand l'ignorance est volontaire ou affectée (c'est même là un « péché de malice ») ; 2° ou quand elle est vincible, c'est-à-dire lorsqu'on devrait savoir et qu'on ne sait pas, faute d'avoir étudié : telle était l'ignorance de Paul (1re *Épître à Timothée*, I, 13-15. Cf. Luc, XII, 47). Mais, si l'ignorance est invincible, il n'y a pas péché.

(3) Cette conclusion des jansénistes (IV, 250) dépasse les pré-

Pascal montre au Père les suites de sa maxime : « Je vois sans comparaison plus de gens justifiés par cette ignorance et cet oubli de Dieu que par la grâce et les sacrements... O mon Père, le grand bien que voici pour des gens de ma connaissance, il faut que je vous les amène. Peut-être n'en avez-vous guère vu qui aient moins de péchés, car ils ne pensent jamais à Dieu : les vices ont prévenu leur raison..., de sorte qu'ils sont encore dans l'innocence baptismale, selon M. Le Moine. Ces francs pécheurs... ont trompé le diable à force de s'y abandonner » (IV, 253-256). — Mais, répond le bon Père, ces impies dont vous parlez seraient sans péché s'ils n'avaient jamais eu de pensées ou de désirs de se convertir : or « nous soutenons qu'ils en ont tous, et que Dieu n'a jamais laissé pécher un homme sans lui donner auparavant la vue du mal qu'il va faire. » — Non, réplique Pascal : « Il y a mille gens qui n'ont point ces désirs, qui pèchent sans regret, qui pèchent avec joie, qui en font vanité... Ce n'est pas ici un point de foi, ni même de raisonnement. C'est une chose de fait. Nous le voyons, nous le savons, nous le sentons. » Il n'est pas jusqu'aux justes qui « ne tombent souvent dans des péchés de surprise sans qu'ils s'en aperçoivent », à qui la concupiscence ne tende des « pièges secrets », qui dans la dispute ne s'emportent « à des mouvements d'aigreur par leur propre intérêt » tout en croyant agir « pour le seul intérêt de la vérité », ou qui « se portent avec ardeur à des choses effectivement mauvaises, parce qu'ils les croient effectivement bonnes ». Ceux-là pèchent, sans avoir toujours « la grâce actuelle dans toutes les occasions où ils pèchent ». Ils pèchent, car il n'y a que l'ignorance du *fait* et des circonstances particulières, comme de tuer quelqu'un en

misses d'où ils la tirent. Il se pourrait fort bien qu'on eût une grâce suffisante, mais qu'on n'en usât pas. Seulement les jansénistes n'envisagent pas ce cas, ils ne peuvent même l'admettre, puisque, pour eux, toute grâce est irrésistible.

lui montrant une machine, mais non l'ignorance du *droit*, c'est-à-dire du bien et du mal, qui puisse excuser un acte en le rendant involontaire (1). — « Le Père me parut surpris, et plus encore du passage d'Aristote que de celui de saint Augustin (2). Mais comme il pensait à ce qu'il devait dire, on vint l'avertir que Mme la maréchale de... et Mme la marquise de... le demandaient. Et ainsi nous quittant à la hâte : J'en parlerai, dit-il, à nos Pères. Ils y trouveront bien quelque réponse. Nous en avons ici de bien subtils... »

On saisit ici sur le vif la manière de Pascal. Et l'on voit aussi comment, élargissant le débat, il va jusqu'au fond des choses. La question en litige est celle des conditions de la responsabilité. Les uns (ce sont les docteurs de Sorbonne) ne nous rendent responsables que de nos actes volontaires ; les autres (ce sont les jansénistes) nous rendent coupables de tous nos actes naturels, parce que notre nature est gâtée. Pascal ne va pas aussi loin que les jansénistes : car, envisageant la question en savant, il se refuse à admettre qu'il puisse y avoir culpabilité personnelle sans responsabilité ; il sait que bien des choses que nous croyons être de notre « nature » n'en sont pas, et ne sont peut-être qu'une « première coutume » dont nous ne saurions être rendus responsables (*93*). Mais, d'autre part, il se refuse à placer le mérite et le démérite dans les seuls actes volontaires, précédés de connaissance actuelle (3) ; il ne se résout pas à séparer le mérite et le

(1) IV, 257-267. Pascal a raison pour le *droit primaire*, c'est-à-dire pour les devoirs primitifs et essentiels, que nul n'est censé ignorer, et pour lesquels l'ignorance n'est pas une excuse. Mais, s'il s'agit de conséquences éloignées du droit, la question est douteuse, puisque les consciences les plus éclairées en disputent.

(2) Ces deux textes qui lui ont été opposés sont tirés, l'un de l'*Éthique à Nicomaque*, III, 1, 1110 *b* 24 et suiv., l'autre des *Retractationes*, lib. I, c. XVI.

(3) « Pour Pascal, l'être est le principal, et nos actions tirent leur signification morale de ce fond de notre âme, où parfois notre conscience ne peut atteindre » (E. BOUTROUX, *Pascal*, p. 121). Précisons :

démérite du fond même de notre personnalité, dont nous sommes, pour une part, les auteurs, puisque dans notre nature il y a beaucoup de choses qui ne viennent pas de notre origine, mais de notre action : telles les habitudes, telle l'ignorance vincible, résultant de notre négligence à connaître ; ici, l'homme est coupable dans la cause, parce qu'il est responsable dans la cause. Telle est la vue de Pascal : et il n'est pas douteux qu'il ait raison. Seulement la question est infiniment complexe, et faite de nuances : notre analyse la plus profonde demeure impuissante à résoudre des synthèses de ce genre.

A partir de la *cinquième Provinciale* se produit un changement de front : Pascal abandonne la théologie proprement dite pour la vie commune, et il s'attaque directement à la Société de Jésus, pour démasquer sa religion mise au service de la politique, et sa morale dégradée en une casuistique. Alors commencent ces terribles lettres, merveilleuses de comique, de verve, de fine ironie et d'âpre éloquence, qui assurèrent le triomphe des *Provinciales*, et dont les jésuites ont eu quelque peine à se relever : chefs-d'œuvre incomparables de notre langue, mais qui, pour le fond, ne sont pas à l'abri de toute critique.

Voyez comment Pascal introduit son casuiste :

C'est une de mes anciennes connaissances que je voulus renouveler exprès. Et comme j'étais instruit de la manière dont il les faut traiter, je n'eus pas peine à le mettre en train. Il me fit d'abord mille caresses, car il m'aime toujours, et après

c'est dans sa conformité on non-conformité à la loi, telle que la connaît l'agent, que consiste la moralité, bonne ou mauvaise, de l'action. Mais du fond de l'être, comme d'une source, l'acte humain tend à tirer sa qualité morale, car on tend à agir comme on est : or, il est douteux que la conscience claire atteigne le fond de l'être ; cependant la liberté, chez l'homme normal, peut et doit toujours maintenir tout dans l'ordre, en sorte que nous sommes dans une certaine mesure responsables des actes mêmes qui procèdent de ce fond de notre être obscur à nous-mêmes.

quelques discours indifférents, je pris occasion du temps où nous sommes pour apprendre de lui quelque chose sur le jeûne, afin d'entrer insensiblement en matière. Je lui témoignai donc que j'avais bien de la peine à le supporter, il m'exhorta à me faire violence ; mais comme je continuai à me plaindre, il en fut touché, et se mit à chercher quelque cause de dispense. Il m'en offrit en effet plusieurs qui ne me convenaient point, lorsqu'il s'avisa enfin de me demander si je n'avais pas de peine à dormir sans souper. Oui, lui dis-je, mon Père, et cela m'oblige souvent à faire collation à midi, et à souper le soir. Je suis bien aise, me répliqua-t-il, d'avoir trouvé ce moyen de vous soulager sans péché : Allez, vous n'êtes point obligé à jeûner. Je ne veux pas que vous m'en croyez ; venez à la bibliothèque. J'y fus ; et là, prenant un livre : En voici la preuve, me dit-il, et Dieu sait quelle ! C'est Escobar. Qui est Escobar, lui dis-je, mon Père? Quoi, vous ne savez pas qui est Escobar de notre Société qui a compilé cette théologie morale de 24 de nos Pères, sur quoi il fait dans la préface une allégorie de ce livre « à celui de l'Apocalypse qui était scellé de sept sceaux » (1). Et il dit que Jésus « l'offre ainsi scellé aux quatre animaux Suarez, Vasquez, Molina, Valentia, en présence de 24 jésuites qui représentent les 24 vieillards ». Il lut toute cette allégorie... Ayant ensuite cherché son passage du jeûne : Le voici, me dit-il. « Celui qui ne peut dormir s'il n'a soupé est-il obligé de jeûner? Nullement. » N'êtes-vous pas content? Non, pas tout à fait, lui dis-je, car je puis bien supporter le jeûne en faisant collation le matin et soupant le soir. Voyez donc la suite, me dit-il, ils ont pensé à tout. « Et que dira-t-on, si on peut bien se passer d'une collation le matin en soupant le soir? » Me voilà. « On n'est point encore obligé à jeûner. Car personne n'est obligé à changer l'ordre de ses repas. » Oh ! la bonne raison, lui dis-je... Voilà un honnête homme qu'Escobar. Tout le monde l'aime, répondit le Père. Il fait de si jolies questions. (IV, 304-307).

Le bon Père, tout à fait mis en train par une telle entrée en matière, et avec une bonne grâce, un empressement, un à-propos que rien ne lasse, apporte tous les

(1) On trouvera reproduit dans l'édition des *Grands Écrivains* (IV, 286) le frontispice du *Liber Theologiæ moralis* du révérend père Escobar y Mendoza, jésuite espagnol de Valladolid (1589-1669), d'après une des éditions de Lyon.

textes qu'on sollicite de lui, et qui prouvent à l'évidence que la Société n'est pas indigne de sa réputation, qu'elle a réponse et excuse à tout, qu'elle s'accommode à toutes les conditions et à toutes les personnes, austère avec ceux qui pourraient se plaindre de son relâchement, relâchée avec la foule de ceux qui cherchent le relâchement, et cela grâce à sa théorie du *probabilisme*, qui est l'ABC de toute sa morale, et qui enseigne que toute opinion, pourvu qu'elle ait été soutenue par quelque docteur d'autorité, peut être adoptée en conscience. Le bon Père fait ainsi naïvement le jeu de son adversaire, jusqu'au moment où celui-ci, cessant le jeu et démasquant ses batteries, le combat avec une âpre violence.

Par exemple (1), « celui qui s'est fatigué à quelque chose, comme à poursuivre une fille (*ad insequendam amicam*), est-il obligé de jeûner? Nullement. » Non pas que le casuiste excuse la mauvaise action, meurtre ou débauche, qui est évidemment un péché : il le dit, et Pascal eût pu le redire. Mais il est exact que le casuiste dispense du jeûne l'assassin ou le débauché ; certains même l'en dispensent s'il a agi de la sorte en vue de ne pas jeûner !

Ailleurs (2), on élude l'autorité de l'Évangile, des Conciles et des Papes par l'interprétation de quelques termes : en ce précepte « Donnez l'aumône de votre superflu », on interprète le mot *superflu* « en sorte qu'il n'arrive presque jamais que personne en ait » (V, 30). Si les termes sont trop clairs, on se sert des « circonstances favorables ». Et l'on a toujours comme dernier recours la doctrine des *opinions probables*, en sorte qu'un seul casuiste suffisant à rendre une opinion probable peut disposer selon sa fantaisie de tout ce qui regarde la conduite de l'Église. « Les hommes sont aujourd'hui tellement corrompus que, ne

(1) IV, 307. Cf. le texte de Filliucci (IV, 291), et la discussion de ce texte fameux dans Strowski, t. III, p. 98-102.

(2) Voir la *Sixième Provinciale* (V, 28-51).

pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux. » La seule difficulté était de trouver de la probabilité dans le contraire des opinions manifestement bonnes. « Et c'est ce qui n'appartient qu'aux grands hommes » (V, 35-42).

Il y a aussi (1) la « méthode de *diriger l'intention*, dont l'importance est telle dans notre morale », ajoute le casuiste, « que j'oserais quasi la comparer à la doctrine de la probabilité... Quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention ; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin ». Ainsi nos Pères, dit-il, ont trouvé moyen de permettre l'homicide dans le duel, « car il n'y a qu'à détourner son intention du désir de vengeance qui est criminel, pour le porter au désir de défendre son honneur, qui est permis selon nos Pères. Et c'est ainsi qu'ils accomplissent tous leurs devoirs envers Dieu et envers les hommes. Car ils contentent le monde, en permettant les actions ; et ils satisfont à l'Évangile, en purifiant les intentions » (V, 87).

Pascal est revenu à diverses reprises sur cette question de l'homicide (2), ainsi que sur la question de l'usure (3), pour dévoiler ouvertement enfin les impostures des casuistes. Il ne leur sert de rien, observe-t-il (VI, 27), de distinguer la spéculation de la pratique : car la liaison de ces deux choses est si étroite qu'il est très facile de passer de l'une à l'autre et de se permettre dans la pratique ce qui est tenu pour probable dans la spéculation.

Au reste (4), que de moyens n'ont pas imaginés les Pères pour rendre la dévotion aisée, pour permettre aux chrétiens de se sauver sans peine, de demeurer en paix dans

(1) *Septième Provinciale* (V, 83-108). Cette lettre eut un immense retentissement : c'est celle que Boileau estimait la plus belle (VII, 63).

(2) *Treizième* et *quatorzième Provinciales* (VI, 19-43, 130-156).

(3) *Huitième Provinciale* (V, 135-159). *Douzième Provinciale*, sur la simonie (V, 361-387).

(4) *Neuvième* et *dixième Provinciales* (V, 191-214, 249-275).

leurs désordres, d'esquiver la vérité par l'art des restrictions mentales, et l'amour de Dieu, la nécessité du changement intérieur, par une pratique fort adoucie de la pénitence ! C'est sur ce dernier point que Pascal éclate à la fin, montrant au casuiste que sa licence va « jusqu'au renversement entier de la loi de Dieu », puisqu'elle va jusqu'à supprimer le scandale de la croix, et à rendre vain le sacrifice du Christ (1).

Les jésuites accusèrent Montalte de « tourner les choses saintes en raillerie » (2) : non sans quelque raison d'ailleurs, car, en attaquant la morale relâchée des casuistes, Pascal n'avait pas laissé que d'égratigner la religion elle-même. Mais un tel résultat était assurément très loin de sa pensée, et sa protestation est sincère :

En vérité, mes Pères, il y a bien de la différence entre rire de la religion et rire de ceux qui la profanent par leurs opinions extravagantes. Ce serait une impiété de manquer de respect pour les vérités que l'esprit de Dieu a révélées : mais ce serait une autre impiété de manquer de mépris pour les faussetés que l'esprit de l'homme leur oppose.

Car, mes Pères, puisque vous m'obligez d'entrer en ce discours, je vous prie de considérer que, comme les vérités chrétiennes sont dignes d'amour et de respect, les erreurs qui leur sont contraires sont dignes de mépris et de haine ; parce qu'il y a deux choses dans les vérités de notre religion : une beauté divine qui les rend aimables, et une sainte majesté qui les rend vénérables (3) ; et qu'il y a aussi deux choses dans les erreurs : l'impiété qui les rend horribles, et l'impertinence qui les rend ridicules. Et c'est pourquoi comme les saints ont toujours pour la vérité ces deux sentiments d'amour et de crainte, et que leur sagesse est toute comprise entre la crainte, qui en est le principe, et l'amour, qui en est la fin, les saints ont aussi pour l'erreur ces deux sentiments de haine et de mépris, et

(1) *Dixième Provinciale* (V, 273). Cf. *Cinquième Provinciale* (IV, 301, 304), et *Pensées*, *245*, *588*, avec la citation de saint PAUL, *Première aux Corinthiens*, I, 17 : « Ne evacuetur crux Christi. »

(2) *Onzième Provinciale* (V, 307-333).

(3) Cf. *Pensées*, *187*.

leur zèle s'emploie également à repousser avec force la malice des impies, et à confondre avec risée leur égarement et leur folie (V, 309-310).

La bonne foi de Pascal ne saurait être mise en doute sur ce point. Elle ne saurait l'être non plus en ce qui concerne l'exactitude et la fidélité de ses citations : « Je puis dire devant Dieu, écrit Pascal (1), qu'il n'y a rien que je déteste davantage que de blesser tant soit peu la vérité, et que j'ai toujours pris un soin très particulier, non seulement de ne pas falsifier, ce qui serait horrible, mais de ne pas altérer ou détourner le moins du monde le sens d'un passage. » Bien plus, il s'est constamment efforcé d'observer dans cette polémique l'*esprit de charité*, qui est, dit-il (V, 324), le principe et la fin de tout, et qui doit nous faire rechercher, non le triomphe personnel, mais la conversion des autres, non soi, mais la vérité.

Pascal a lu de très près Escobar, et les citations qu'il en tire, comme celles qu'il tire d'Arnauld, sont rigoureusement conformes à ses sources (2). Certains résumés, substitués par Pascal au texte original, ont pu être taxés de tendancieux : mais c'est dans Escobar qu'il les a pris, et Escobar ne saurait être suspecté de parti pris contre les jésuites. Tout au plus peut-on dire que, pour les besoins de la polémique, et le plus souvent à la suite d'Arnauld,

(1) *Onzième Provinciale* (V, 322). Pascal, au demeurant, de l'aveu de tous, se distinguait par « un amour singulier de la vérité » (*Mémoires* de Du Fossé, 1739, p. 151. Cf. l'avis du père Rapin, cité plus bas, app. V).

(2) Voir, au sujet de l'exactitude des citations des *Provinciales*, les éd. de l'abbé Maynard (très violent contre Pascal), de Molinier, de Gazier (*Grands Écrivains de la France*), qui donne les textes auxquels se réfère Pascal, sans toutefois discerner suffisamment ses sources propres, c'est-à-dire ceux des textes auxquels il a puisé directement. Voir également les études de Gazier (*Blaise Pascal et Antoine Escobar*, Paris, Champion, 1912), Lanson sur « les Provinciales et le livre de la théologie morale des jésuites » (*Revue d'histoire littéraire de France*, 15 avril 1900), Strowski, t. III, p. 102 et suiv.

Pascal, dans une douzaine de passages (1), a été conduit à isoler certains textes d'une manière quelque peu arbitraire, à mettre dans une lumière trop vive certains principes qui dans l'original étaient plus nuancés, à forcer un peu le sens de l'auteur qu'il cite et à lui prêter des intentions qu'il n'a pas : la chose était inévitable, et l'on ne saurait en faire grief à Pascal, d'autant que ces inexactitudes involontaires n'altèrent ni n'affaiblissent en rien la portée de son argumentation.

On a adressé à Pascal un reproche plus grave : celui d'avoir trié et mis en vedette, parmi toutes les opinions des casuistes, les seules opinions scandaleuses, en négligeant toutes les autres. Mais ce reproche est mal venu, puisque le probabilisme des casuistes (2) enseigne précisément que toute opinion peut être acceptée et suivie,

(1) Voici, d'après une étude de Damien Tronel, et en négligeant quelques passages douteux, le relevé des citations incomplètes ou erronées de Pascal dans les *Provinciales* : 4e (IV, 266), citation de Bauny, sur les conditions du péché, arrêtée à une virgule ; 5e (IV, 307), de Filliucius, sur le jeûne, avec omission de mots dans le corps de la citation ; 5e (IV, 313), de Layman, sur le probabilisme, phrase détachée du contexte ; 6e (V, 34), de Diana, sur l'autorité respective des papes et des pères de la compagnie, commencée à une virgule ; 7e (V, 89 et 90), de Hurtado, sur le duel, référence erronée, et omission d'une phrase à la fin de la citation ; 9e (V, 197), de Le Moyne, sur l'homme pieux, extraits défigurant l'ensemble ; 9e (V, 207 et 208), deux citations de Bauny, sur les privautés tolérées, et sur la réparation due au père d'une fille séduite, et 10e (V, 256-257) un texte de Filliucius (d'après Suarez), sur les dispositions requises chez un pénitent, sens détourné de celui du contexte ; 10e (V, 270), d'Antoine Sirmond, sur l'amour de Dieu, phrases détachées du contexte ; 10e (V, 272), de Pinthereau sur le même sujet, interprétation erronée et forcée ; 12e (V, 367), de Vasquez (dans Diana), contresens dans la traduction, qui donne au passage une malignité déplacée. Cela fait au total douze citations seulement qu'on peut taxer d'inexactes, sans que ces inexactitudes, dont Arnauld est d'ailleurs pour une bonne part responsable, altèrent la portée de l'argumentation qu'elles étayent.

(2) Il faut soigneusement distinguer ce « probabilisme » de quelques casuistes, que condamne justement Pascal, de l'*équi-probabilisme*, couramment appelé aujourd'hui *probabilisme*, qui a été inauguré par saint Alphonse de Liguori et approuvé par le Siège apostolique, et d'après lequel, lorsqu'il y a des raisons à peu près égales pour et contre une opinion, on peut choisir.

pourvu qu'elle s'appuie sur l'autorité d'un docteur. Or, qui ne voit le danger d'une telle doctrine? Entre les mains de chrétiens de surface, comme on en comptait tant en France au lendemain de la Fronde, ce probabilisme risquait de devenir une arme dangereuse de démoralisation et de déchristianisation, puisque, par ce moyen, on pouvait, tout en vivant dans le monde et en ne se privant d'aucun de ses plaisirs, soulager sa conscience, l'apaiser, l'endormir, ne pas se séparer même de l'occasion prochaine du péché, quitte à s'en faire absoudre après y avoir succombé : ce qui est « attaquer la piété dans le cœur, en ôter l'esprit qui donne la vie » (V, 274). De fait, on abusait des facilités que donne la casuistique : Pascal, en attaquant ces abus, a eu pleinement raison.

***

Mais c'est ici qu'il faut faire une distinction d'une portée capitale ; et c'est ici que la méthode qu'a suivie Pascal dans les *Provinciales* appelle d'expresses réserves.

Toute institution, comme toute doctrine, sans en excepter la vérité même, dégénère entre les mains de l'homme, à moins d'un secours spécial de Dieu, parce que l'intelligence humaine se porte aisément, sinon naturellement, aux extrêmes, et que la volonté humaine ne sait point à l'ordinaire se tenir dans le « juste milieu et le parfait tempérament » (1) où réside la vertu comme le vrai. Entre les mains de l'homme, l'autorité tend à devenir tyrannie, la liberté licence, et ces deux extrémités se rejoignent dans l'anarchie et dans le despotisme, qui sont les deux formes conjointes de l'absolutisme humain. La tyrannie, cependant, est-elle une raison suffisante pour rejeter l'autorité? la licence suffit-elle à condamner la liberté? Non : il faut proscrire l'abus et garder l'usage.

(1) *Lettre à Le Pailleur* (II, 210).

Mais l'homme est fait de telle sorte que, le plus souvent, il rejette l'usage avec l'abus et se porte d'un extrême à l'autre, du tsarisme au bolchevisme, et du bolchevisme à une tyrannie pire que celle des tsars, sans jamais demeurer dans l'équilibre. L'histoire de l'humanité n'est guère faite que d'une suite semblable de révolutions, qui marque l'oscillation perpétuelle de l'esprit humain entre les deux extrêmes où se résument tous ses maux.

Or Pascal, qui comprendra si admirablement et dégagera avec tant de force ce principe fondamental de la connaissance et de l'action, Pascal, lorsqu'il écrit les *Provinciales*, ne l'a pas reconnu encore ou n'en fait pas l'application à son sujet. Il n'a certes pas tort de s'en prendre aux abus de la casuistique : mais il a tort de condamner l'usage avec l'abus, de ne pas discerner suffisamment le principe vrai dont le « probabilisme » est la déformation, et, parce que la casuistique peut avoir des « effets pernicieux », de la rejeter tout entière. A ce compte, quelle est la doctrine humaine sur laquelle il ne faudrait passer condamnation?

Assurément, la casuistique, comme la jurisprudence, est dangereuse en ce qu'elle se prête à des abus et permet de tourner la loi, ou de l'éluder, ainsi qu'il arrive couramment ; elle est néanmoins indispensable en ce qu'elle permet d'adapter aux circonstances changeantes des temps « la vérité qui ne change jamais » (1). Voyez, par exemple, comment, depuis le développement industriel de ces dernières années, la jurisprudence, par son interprétation de l'article 1384 du Code civil et notamment d'un petit membre de phrase concernant la responsabilité « des choses que l'on a sous sa garde », a permis d'étendre la responsabilité aux cas où il n'y a pas faute proprement dite : jurisprudence qui a été sanctionnée depuis par la loi sur les accidents du travail, et qui n'est, comme

(1) *Douzième Provinciale* (V, 368).

toute jurisprudence, qu'un effort pour accorder le droit avec l'équité. La vie du droit est ainsi une sorte de va-et-vient perpétuel entre la loi, coutumière ou écrite, et la jurisprudence, qui adapte la loi à la pratique, pour être à son tour sanctionnée par une loi, sur laquelle la jurisprudence travaillera de nouveau sous l'invisible action de l'*équité*.

Or Escobar est un jurisconsulte, soucieux d'adapter la loi à la pratique et, dans l'espèce, de réconcilier l'Église avec le siècle, de maintenir sous la loi chrétienne des âmes qui ne sont pas toutes des âmes d'élite. Ses mérites et ses défauts sont ceux de tout jurisconsulte : mais les seconds ne doivent pas nous faire méconnaître les premiers, à moins que l'on ne s'attaque à l'institution religieuse elle-même de la direction des consciences, dont la casuistique est la conséquence nécessaire ; or telles n'étaient pas, assurément, les intentions de Pascal. Les excès dans lesquels est tombée la casuistique sont dus aux excès mêmes de l'esprit juridique, et non point du tout, comme paraît le croire Pascal avec Port-Royal, à une sorte de machination des jésuites pour asseoir leur domination universelle. Les casuistes et les théologiens d'Espagne ne méritent pas plus le discrédit que les jurisconsultes romains ou anglais dans leur effort pour « concilier avec les besoins d'une situation nouvelle le respect du vieux droit national. En ce sens la rigidité janséniste porte à faux et les casuistes accommodants sont dans le vrai. Ils font ce qu'il faut faire pour mettre d'accord, autant que les données fondamentales le permettent, le progrès (le mouvement, si l'on veut) et la tradition ; pour éviter une réforme brusque ou une abrogation formelle qui serait un abandon de principe et un commencement de révolution » (1).

Ceci posé, et ce correctif capital une fois admis, les

(1) COURNOT, *Considérations*, t. I, p. 366-367.

Provinciales, si on les prend comme une condamnation de l'abus et non de l'usage, demeurent une tentative remarquable, et réussie, pour mettre les consciences en garde contre le relâchement, pour leur rappeler l'intégrité de l'obligation morale, la pureté de la vie chrétienne, la nécessité de ne pas ériger les décisions de la casuistique en règles de morale universelle (1). L'intention peut justifier ou excuser l'homme : elle ne suffit pas à justifier l'acte. C'est pourquoi nous devons « travailler à notre salut avec crainte et tremblement » (2) ; et c'est pourquoi toute âme *doit* faire un effort constamment renouvelé pour éclairer et approfondir sa vie morale afin de la conformer à la loi (3). Celle-ci exige rigoureusement ; mais en outre, et bien qu'on ne puisse *exiger* plus que la loi, bien qu'on puisse seulement *exhorter* à la dépasser, il est vrai, d'une vérité d'expérience, que l'âme, si elle ne tend sans cesse à se perfectionner, se dégrade : si elle ne progresse pas, elle déchoit ; si elle ne cherche à se rapprocher sans cesse de l'idéal moral afin de réaliser la plénitude de l'amour divin, elle risque de tomber dans le relâchement, de s'atrophier, et de dépérir : *non progredi regredi est;* aussi est-il dit que la voie qui conduit au ciel est étroite (4). Pascal a eu raison d'affirmer ces hautes vérités : par là,

(1) *Factum pour les curés de Paris*, 1658 (attribué à Pascal) : « Ce qu'il y a de plus pernicieux dans ces nouvelles morales est qu'elles ne vont pas seulement à corrompre les mœurs, mais à corrompre la règle des mœurs, ce qui est d'une importance tout autrement considérable. Car c'est un mal bien moins dangereux et bien moins général d'introduire des dérèglements en laissant subsister les lois qui les défendent, que de pervertir les lois et de justifier les dérèglements... » (VII, 279).

(2) *Épître aux Philippiens*, II, 12-13.

(3) Voir à ce sujet, et plus particulièrement en ce qui concerne la différence du *précepte* et du *conseil*, MATHIEU, XIX, 17, 21, et le profond commentaire de saint THOMAS, *Sum. Theol.*, 2ª 2ª, q. 184, a. 3. Les conseils, observe saint Thomas, sont un moyen pour parvenir à la perfection, c'est-à-dire à la pleine réalisation du précepte de charité, ou d'imitation du Père céleste : précepte qui n'a pas de bornes, bien qu'on puisse l'accomplir avec une plus ou moins grande perfection.

(4) MATHIEU, VII, 13-14.

les *Provinciales* ont eu un effet salutaire et durable ; de ce point de vue elles gardent toute leur valeur (1).

D'ailleurs, le prodigieux esprit qu'est Pascal, toujours en quête de la vérité, toujours en mouvement vers elle, ne tarde pas à y arriver dans le domaine complexe de la morale, comme il y est arrivé dans le domaine plus simple de la science. A peine une année s'est-elle passée qu'il corrige et redresse ce qu'il y avait d'erroné dans sa thèse et s'affranchit de la conception janséniste (2). Sa polémique, faite dans l' « esprit de charité » qu'il s'était donné comme règle, ses lectures (3), sans doute aussi l'influence de Nicole (4), lui font découvrir le thomisme et la vérité du thomisme. Saint Thomas lui révèle un double principe d'importance capitale :

(1) Voir à ce sujet A. DEGERT, « la réaction des *Provinciales* sur la théologie morale en France » (*Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, 1913, p. 401 et la conclusion).

(2) *Dix-septième* et *dix-huitième Provinciales* (VI, 340-373 ; VII 23-58). Sans doute cherche-t-il encore à justifier la conception janséniste (VII, 36). Mais, ce qu'il justifie, ce n'est pas le jansénisme, c'est le thomisme : suivant la juste remarque de JANSSENS (*l'Apologétique de Pascal*, p. 329), il prête de bonne foi aux jansénistes ses propres sentiments, qui sont catholiques. C'est pourquoi, interprétant Jansénius dans le sens thomiste, il peut sans équivoque ni ambiguïté se soumettre au pape sur le *droit* et condamner avec lui les cinq propositions, tout en réservant la question de savoir si on *fait* ces propositions se trouvent dans Jansénius. « Catholiques sur le droit, raisonnables sur le fait et innocents en l'un et l'autre », ceux-là, selon l'expression de Pascal (VII, 55), concilient les exigences de la raison avec les devoirs du croyant. C'est ici la question très délicate du *fait dogmatique*, sur laquelle nous aurons à revenir plus loin (voir appendice V).

(3) C'est de cette époque, semble-t-il, que datent ses *Écrits sur la grâce* (XI, 128-295). Pascal lit saint Augustin et ses commentateurs (XI, 104), saint Thomas d'Aquin, les actes du concile de Trente.

(4) Dans le *Traité de la grâce générale* (écrit en 1691, et publié en 1715), NICOLE dit qu'il eut ses idées sur la grâce vers 1656, et qu'il les communiqua à Pascal qui les approuva (XI, 100-101. JOVY, *Pascal inédit*, II, p. 362, p. 369. Cf. STROWSKI, t. III, p. 141, n.). Il ajoute même, au sujet de cet adoucissement de la doctrine de saint Augustin : « Feu M. Pascal, avec qui j'ai eu le bien d'être très étroitement uni, n'a pas peu aidé à nourrir en moi cette inclination. »

1° l'existence d'une grâce suffisante, que Dieu ne refuse à nul homme, et le pouvoir qu'a la liberté humaine de coopérer ou de résister à la grâce ;

2° la nature de l'action divine, qui meut la volonté librement, par une causalité non pas contraignante, mais libératrice, qui transfère à la cause seconde la « dignité de la causalité », et qui agit en nous « sans que cette infaillibilité de l'opération de Dieu détruise en aucune sorte la liberté naturelle de l'homme » (1). C'est là, dit Pascal, ce que saint Augustin a excellemment expliqué dans son commentaire de l'*Epître aux Galates*, par sa théorie de la *délectation*. « Dieu change le cœur de l'homme par une douceur céleste qu'il y répand », qui surmonte la délectation de la chair, en sorte que « trouvant sa plus grande joie dans le Dieu qui le charme, il s'y porte infailliblement de lui-même, par un mouvement tout libre, tout volontaire, tout amoureux, ... puisque la volonté ne se porte jamais qu'à ce qui lui plaît le plus, et que rien ne lui plaît tant, alors, que ce bien unique, qui comprend en soi tous les autres biens. » « C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer de nécessité, et que le libre arbitre qui peut toujours résister à la grâce, mais qui ne le veut pas toujours, se porte aussi librement qu'infailliblement à Dieu, lorsqu'il veut l'attirer par la douceur de ses inspirations efficaces » (VII, 29-30).

Pascal reconnaît que *la vérité totale est faite de l'union*

(1) *Pensées*, *513*. *Dix-huitième Provinciale* (VII, 28-29). Cf. la conclusion des *Écrits sur la grâce* (XI, 295) : « Apprenons par cette doctrine si pure à défendre tout ensemble la puissance de la nature contre les luthériens et l'impuissance de la nature contre les pélagiens : la force de la grâce contre les luthériens, et la nécessité de la grâce contre les pélagiens ; sans ruiner le libre arbitre par la grâce comme les luthériens, et sans ruiner la grâce par le libre arbitre comme les pélagiens. Et ne pensons pas qu'il suffise de fuir une de ces erreurs pour être dans la vérité. » Sur le principe capital qu'il y a diverses sortes de causalité, et sur la nature de la causalité divine d'après Pascal, cf. l'introduction de Brunschvicg au t. IV, p. LII-LVII.

des deux contraires, pouvoir de la grâce sur la volonté, pouvoir de la volonté de résister à la grâce, et que l'erreur de Calvin comme celle des Pélagiens (1) a été de sacrifier l'un des deux termes à l'autre, pour satisfaire notre logique de la contradiction. Mais la vérité réside dans un ordre supérieur, dans une lumière inaccessible, où les vérités contraires, sans s'identifier, se concilient et se fondent au sein de la vérité totale, en sorte que nous devons être « aussi jaloux de l'une de ces vérités que de l'autre » (VII, 28). Le rôle propre de la raison est de s'élever à ce plan ou à cet ordre supérieur, qui est l'ordre de la vérité (2).

En s'élevant à cet ordre, la raison, sans doute, se heurte au mystère : « mystère pourquoi, de deux justes, Dieu donne la persévérance à l'un, et non pas à l'autre » (XI, 238) ; mystère encore, et mystère « inconcevable » à notre esprit, que l'accord de la grâce toute-puissante avec la liberté humaine. Mais *tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être.* Pascal physicien le sait ; il s'est soumis à l'expérience, tout incompréhensibles qu'en fussent les résultats : par là il a donné à la science son fondement vrai. Pascal chrétien le reconnaît ; il soumet sa raison à cette vérité qui la surpasse : et, par là, il affranchit sa raison, il affranchit du même coup sa volonté.

La vérité seule libère l'homme. C'est au moment même où l'homme constate les limites de sa raison et l'impuissance de sa volonté qu'il saisit la portée de l'une et la

(1) Pascal dit : de Molina (VII, 28), ce qui n'est pas entièrement juste. Voir d'ailleurs, dans les *Écrits sur la grâce* (XI, 138-139), un jugement très modéré de Pascal sur les molinistes, dont il contraste la « soumission » avec la « rébellion » des calvinistes.

(2) Sur ce principe, qui joue un rôle primordial dans l'organisation de la pensée de Pascal, et sur lequel nous aurons à revenir longuement, voir, en plus du texte capital de la *Dix-huitième Provinciale* (VII, 28), la *lettre à Le Pailleur* (II, 210), le 5e *Écrit des curés de Paris*, 11 juin 1658 (VII, 361), les *Écrits sur la grâce* (XI, 139), et les *Pensées*, *394*, *567*, *684*, *862* (voir plus bas, app. II), *863*, *865*.

force de l'autre, et les possède vraiment. Qu'il se réjouisse alors, bien loin de s'affliger ! Il a délaissé les triomphes faciles et éphémères pour les conquêtes pénibles, mais durables ; il a quitté le monde factice des conceptions humaines, trop souples à son commandement, trop maniables et fragiles, pour le monde substantiel des réalités, qui, tout à la fois, lui *résistent* et le *stimulent :* preuve qu'elles ne sont pas faites par lui, mais par un plus grand que lui.

Voilà désormais Pascal en possession de son principe : toutes les *Pensées* procèdent de là. Et le voilà en possession de sa règle de vie : humilité et confiance, crainte et espérance. Jésus, dans sa Passion, nous a voulu donner, dit-il, « un insigne exemple de l'un et de l'autre, dans l'abandonnement de saint Pierre sans grâce, et dans la conversion du larron, par un prodigieux effet de grâce. C'est en cette sorte que tous les hommes doivent toujours s'humilier sous la main de Dieu en qualité de pauvres, et dire comme David : *Seigneur, je suis pauvre et mendiant.* » (1).

(1) *Écrits sur la grâce* (XI, 241). On peut rapprocher de ce texte dont l'expression demeure encore teintée de jansénisme, les *Pensées* suivantes : « Il n'y a point de doctrine plus propre à l'homme que celle-là qui l'instruit de sa double capacité de recevoir et de perdre la grâce, à cause du double péril où il est toujours exposé, de désespoir ou d'orgueil » (*524*). « Une personne me disait un jour qu'il avait une grande joie et confiance en sortant de confession. L'autre me disait qu'il restait en crainte. Je pensai, sur cela, que de ces deux on en ferait un bon, et que chacun manquait en ce qu'il n'avait pas le sentiment de l'autre. Cela arrive de même souvent en d'autres choses » (*530*).

V

LES DERNIÈRES ANNÉES DE PASCAL
DÉCOUVERTES MATHÉMATIQUES
L'APOLOGIE DE LA RELIGION CHRÉTIENNE

Nous avons cherché, dans la précédente leçon, à dégager la signification, la valeur et la portée des *Provinciales*. Nous avons mis en lumière le principe d'où procède la critique pascalienne ; nous en avons montré la justesse, mais aussi les limites. Rappelons brièvement les conclusions auxquelles nous sommes arrivés sur ce point.

Pascal s'attaque à la casuistique des jésuites : il a eu raison d'en dénoncer les abus ; mais il a eu le tort de ne pas distinguer assez nettement l'usage de l'abus, car, ainsi que nous l'avons observé, l'abus que les hommes font presque inévitablement de l'autorité, ou de la liberté, ou du droit de propriété, n'est pas une raison suffisante pour condamner l'autorité, ou la liberté, ou le droit de propriété. Or il est très certain que la casuistique est nécessaire pour la direction des consciences, comme la jurisprudence est nécessaire pour l'application des règles du droit : on ne saurait donc en proscrire l'usage sans s'attaquer à l'institution religieuse elle-même. Telle a été notre première conclusion. Mais nous avons ajouté que, cette réserve une fois faite, les *Provinciales* gardent leur valeur entière : à condition de ne point verser dans l'excès janséniste qui condamne sans rémission ceux qui ne suivent pas la voie parfaite, à condition d'admettre des degrés dans le perfectionnement, — et nous avons vu que Pascal

tempère singulièrement, sur ce point, le rigorisme janséniste, — il est bon, il est même excellent, de rappeler aux hommes la vue de la perfection et de les faire se souvenir que « la voie qui mène à la vie est étroite ». Morale un peu austère, dit-on : sans doute ! mais il faut songer que la pente de la nature humaine n'est pas vers l'austérité, en sorte que nos penchants naturels se chargent aisément, s'il en est besoin, de remettre les choses au point et de rétablir l'équilibre ; voilà pourquoi il n'y a pas grand danger à prêcher aux hommes l'austérité, tandis qu'il y a de sérieux inconvénients à leur enseigner une morale accommodante, à laquelle leur nature n'a que trop de propension. « L'exemple de la chasteté d'Alexandre n'a pas tant fait de continents que celui de son ivrognerie n'a fait d'intempérants » (*103*). Par là, comme l'a très bien montré Émile Boutroux (1), se justifie cet *ascétisme* qui est une pièce essentielle de la doctrine de Pascal. Le « rejeter de tout point, ce serait prétendre que toutes les parties de notre nature ont un droit égal à l'existence et au développement ». les inférieures comme les supérieures ; et j'ajoute : comme la nature est constamment tirée vers le bas, ce serait non seulement détruire l'ordre et la hiérarchie de nos tendances, mais sacrifier les supérieures aux inférieures. Ainsi, dans un jardin où on laisse tout pousser en liberté, les mauvaises plantes ont vite fait d'étouffer les bonnes.

Voilà pour la vie morale. Et voici maintenant pour les principes qui la commandent. Nous avons vu qu'en cette difficile question, insoluble pour l'intelligence humaine, le christianisme affirme et maintient tout à la fois le pouvoir de la *grâce* et celui de la *liberté*. Nous avons vu que Pascal, incliné par ses maîtres jansénistes du côté de la grâce, a retrouvé par la force de son génie qui n'est qu'un bon sens magnifié, l'équilibre, le milieu, qui est le vrai :

(1) *Pascal*, p. 204.

il a proclamé le principe essentiel, qui est fait de l'union des contraires dans un ordre supérieur, à savoir que Dieu meut la volonté *infailliblement*, mais *librement;* et, dans le principe de *cette* vérité, il a saisi le principe de *toute* vérité. Son expérience intime est venue vivifier la doctrine, comme la doctrine elle-même a éclairé et complété son expérience. Il sait, d'une part, que « pour dégager l'âme de l'amour du monde, pour la retirer de ce qu'elle a de plus cher, pour la faire mourir à soi-même, pour la porter et l'attacher uniquement et invariablement à Dieu, ce n'est l'ouvrage que d'une main toute-puissante » (1) : et c'est l'œuvre de la grâce. Mais il comprend aussi, et c'est la part de la liberté, que l'homme se dispose à la grâce, qu'il doit « ouvrir son esprit aux preuves, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet » (*245*). Il comprend l'union mystérieuse de l'action divine et de l'action humaine : il sent qu'on ne peut aimer Dieu sans être aimé de lui, et que, Dieu ayant fait l'homme pour l'état surnaturel, si l'homme fait ce qu'il peut, Dieu ne saurait manquer de lui donner ce qui lui est nécessaire pour atteindre sa fin.

Au surplus, tandis que durait la polémique des *Provinciales*, divers événements étaient survenus, qui agirent puissamment sur l'esprit et sur l'âme de Pascal et contribuèrent à l'éclairer.

Le 24 mars 1656 (2), sa nièce Marguerite Périer fut guérie d'un ulcère lacrymal dont elle souffrait depuis trois ans et demi, par l'attouchement d'une épine de la sainte couronne de Notre-Seigneur, à Port-Royal de Paris. Ce

(1) *Cinquième Provinciale* (IV, 304).

(2) Sur le miracle de la Sainte-Épine, voir la *Vie de Pascal* par Mme Périer (I, 73 ; 17), deux lettres de Jacqueline, 29-31 mars 1656 (IV, 327, 332), et diverses autres relations du miracle (IV, 336 et suiv.).

miracle, attesté par plusieurs médecins et chirurgiens de renom, autorisé par un jugement solennel de l'Église, et qui fut suivi de plusieurs autres guérisons, toucha sensiblement Pascal et le pénétra d'une grande joie. A partir de cette date il changea son cachet pour celui-ci : un ciel au milieu d'une couronne d'épines (1), avec, comme devise, les mots : *Scio cui credidi.* Enfin, comme c'était toujours le cas avec un tel esprit, cet événement fut pour lui l'occasion de toute une chaîne de réflexions et de méditations, au terme desquelles il parvint à ces conclusions « de bon sens » (2) : à savoir que la vérité des miracles établit « qu'il y a quelque chose au-dessus de la nature », qu'il existe des règles de bon sens pour les discerner, que ces règles sont vérifiées par les miracles de l'Ancien et du Nouveau Testament, et qu'ils prouvent Dieu et le Messie d'une manière si évidente qu'on ne peut les nier « sans choquer les principes les plus communs » de la certitude. Il consulta M. de Barcos, neveu de Saint-Cyran (3), sur la définition, le sens et la portée des miracles, et il conclut avec force : « Les miracles discernent aux choses douteuses : entre les peuples juif et païen, juif et chrétien ; catholique, hérétique ; calomniés et calomniateurs ; entre les deux croix » (*841*). Et encore : « Les deux fondements, l'un intérieur, l'autre extérieur : la grâce, les miracles, tous deux surnaturels » (*805*). « Les miracles et la vérité sont nécessaires, à cause qu'il faut convaincre l'homme entier, en corps et en âme » (*806*). « Je ne serais pas chrétien sans les miracles, dit saint Augustin » (*812*). D'ailleurs, qu'il faille croire au *fait* miraculeux lorsqu'il est bien établi, encore qu'il dépasse la raison, c'est là ce que sait bien Pascal, dont la pensée

(1) On dit couramment, à la suite de Sainte-Beuve, « un œil au milieu d'une couronne d'épines » ; mais c'est le cachet de Périer (IV, 353 et la planche).

(2) I, 74 ; 18. Cf. le *Discours* de Filleau de la Chaise, résumant un exposé de Pascal lui-même (XII, ccxvii).

(3) Voir les questions que lui posa Pascal (XIV, 293 et suiv.).

fondamentale est celle-ci : soumission de la raison au fait.

Le miracle de la Sainte-Épine avait confirmé Pascal dans sa foi et dans sa ferveur d'apostolat : il y voyait une marque d'en haut, et comme un signe de la mission à laquelle Dieu le destinait. Les circonstances favorisèrent le dessein qu'il avait de témoigner à Dieu sa reconnaissance (1).

Mlle de Roannez, la sœur de son ami, personne, à ce qu'il semble, d'esprit vain et frivole, avait été touchée de la grâce le 4 août 1656, comme elle achevait une neuvaine à Port-Royal devant la Sainte-Épine ; elle résolut d'entrer en religion, s'en ouvrit à M. Singlin ; puis, du Poitou, où l'avait emmenée son frère, elle échangea sur ce sujet une correspondance suivie avec Pascal. Des lettres de direction que lui adressa Pascal il ne nous reste que des fragments (2), mais ils sont admirables, et tout à fait révélateurs de cette âme à la fois ardente et lumineuse, passionnée jusqu'à la violence, et douée d'une acuité de vue qui la rend apte à discerner, dans les âmes comme dans les faits, l'ordre caché que nul autre n'y perçoit, mais qu'on ne peut manquer d'y reconnaître après qu'elle l'a démêlé.

Mlle de Roannez éprouve une douloureuse anxiété à la pensée de quitter le monde : Je ne sais, écrit Pascal (3),

(1) « Il y a si peu de personnes à qui Dieu se fasse paraître par ces coups extraordinaires, qu'on doit bien profiter de ces occasions, puisqu'il ne sort du secret de la nature qui le couvre que pour exciter notre foi à le servir avec d'autant plus d'ardeur que nous le connaissons avec plus de certitude » (4e *lettre à Mlle de Roannez*, VI, 87 ; 214). « *Sur le miracle.* Comme Dieu n'a pas rendu de famille plus heureuse, qu'il fasse aussi qu'il n'en trouve point de plus reconnaissante » (*856*). Cf. Boutroux, *Pascal*, p. 138. Strowski, t. III, p. 143 et suiv.

(2) Classés et datés par Ch. Adam, dans son étude sur « Pascal et Mlle de Roannez » (*Revue bourguignonne de l'enseignement supérieur*, 1891). Les dates des différentes lettres, à vrai dire, sont peut-être plus espacées que ne le croit Adam (Strowski, t. III, p. 145).

(3) *Première lettre à Mlle de Roannez*, septembre 1656 (V, 405 ; 209).

ce que c'est que ce commencement de douleur dont vous parlez ; mais je sais qu'il faut qu'il en vienne, chez toute personne qui, en se convertissant, détruit le vieil homme en elle : ainsi, pour faire place à de nouveaux cieux, il faudra que l'univers entier soit détruit. Il ne faut pas examiner si on a vocation pour sortir du monde, mais seulement si on a vocation pour y demeurer, comme on ne consulterait point si on est appelé à sortir d'une maison pestiférée. Assurément (1) on ne se détache jamais sans douleur. Quand on suit volontairement celui qui entraîne, on ne sent pas son lien ; mais quand on commence à résister à ses penchants et à marcher en s'éloignant, on souffre bien : il faut se résoudre à souffrir cette guerre qui paraît dure aux hommes, mais qui est paix devant Dieu. Il faut tâcher (2) de ne s'affliger de rien et de prendre tout ce qui arrive pour le meilleur. Dieu est un Dieu caché (3) : s'il se découvrait continuellement aux hommes, il n'y-aurait point de mérite à le croire ; d'autre part, s'il ne se découvrait jamais, il y aurait peu de foi. Mais, il se cache ordinairement, et se découvre rarement à ceux qu'il veut engager dans son service. Il est demeuré caché sous le voile de la nature qui nous le couvre jusques à l'Incarnation ; et quand il a fallu qu'il ait paru, il s'est encore plus caché en se couvrant de l'humanité ; comme enfin il a choisi de demeurer avec les hommes dans le plus étrange secret, qui sont les espèces de l'Eucharistie. Ceux qui s'arrêtent au sens littéral, à l'apparence, au signe, voyant les effets naturels, les attribuent à la nature, sans penser qu'il y en ait un autre auteur ; ainsi font-ils

(1) *Deuxième lettre* (V, 409 ; 211).

(2) *Troisième lettre* (VI, 83 ; 212).

(3) *Quatrième lettre* (VI, 87 ; 213). Ce texte est capital pour l'interprétation de la pensée de Pascal : le *signe* cache Dieu, si l'on s'y tient ; la *chose*, si l'on pénètre derrière le signe jusqu'à elle, révèle Dieu. On trouve ici, plus qu'en germe, le réalisme symbolique de Berkeley, en harmonie avec la tradition chrétienne. Nous y reviendrons plus loin, au ch. VIII.

de Jésus-Christ, des espèces de l'Eucharistie : « Toutes choses couvrent quelque mystère, toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout. Les afflictions temporelles couvrent les biens éternels où elles conduisent. Les joies temporelles couvrent les maux éternels qu'elles causent. Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir en tout... » (VI, 89-90 ; 215). Au surplus (1), il ne faut pas croire que la vie des chrétiens soit une vie de tristesse. On ne quitte les plaisirs du monde que pour en trouver de plus grands en embrassant la croix de Jésus-Christ. Est-il une douceur comparable à celle de l'union avec Dieu? « Il est certain que les grâces que Dieu fait en cette vie sont la mesure de la gloire qu'il prépare en l'autre » (2). « Car c'est un flux continuel de grâces, que l'Écriture compare à un fleuve et à la lumière que le soleil envoie incessamment hors de soi, et qui est toujours nouvelle, en sorte que, s'il cessait un instant d'en envoyer, toute celle qu'on aurait reçue disparaîtrait, et on resterait dans l'obscurité » (3). Telle est la vie des chrétiens : les gens du monde n'ont point cette joie « que le monde ne peut donner ni ôter » (4) ; les bienheureux ont cette joie sans aucune tristesse ; les chrétiens ont cette joie mêlée de quelque tristesse : mais enfin, « il faut ces deux choses pour sanctifier : peines et plaisirs » (VI, 219 ; 220). Sachons comprendre que si à notre joie, seule solide et réelle, et toujours nouvelle en effet, se mêle quelque peine d'avoir suivi d'autres plaisirs, ou quelque crainte de la perdre par l'attrait de ces autres plaisirs qui nous tentent sans relâche, c'est la joie d'avoir trouvé Dieu qui en est le principe, comme elle est le principe de tout notre changement de vie. Et ainsi nous comprendrons que la joie et la crainte doivent se

(1) *Septième lettre* (VI, 219 ; 220).
(2) *Cinquième lettre* (VI, 161 ; 217).
(3) *Sixième lettre* (VI, 217-218 ; 219).
(4) JEAN, XIV, 27 et XVI, 22 (cité par Pascal, VI, 221 ; 221).

modérer l'une l'autre, que nous devons travailler sans cesse à nous les conserver, « et selon qu'on se sent trop emporté vers l'une, se pencher vers l'autre pour demeurer debout..., jusqu'à ce que la promesse que Jésus-Christ nous a faite de rendre sa joie pleine en nous soit accomplie. Ne nous laissons donc pas abattre à la tristesse, et ne croyons pas que la piété ne consiste qu'en une amertume sans consolation. La véritable piété, qui ne se trouve parfaite que dans le ciel, est si pleine de satisfactions, qu'elle en remplit et l'entrée et le progrès et le couronnement. C'est une lumière si éclatante qu'elle rejaillit sur tout ce qui lui appartient... » (VI, 221-222).

Pascal cependant était toujours engagé dans sa polémique avec les jésuites. En avril 1657, après avoir ébauché une dix-neuvième *Provinciale*, il s'arrête. Il aidera encore les curés de Paris à rédiger leurs factums contre la morale relâchée, qu'il accuse de corrompre non seulement les mœurs, mais, ce qui est bien plus grave, la règle des mœurs ; il opposera à la duplicité des enfants du siècle la simplicité des enfants de l'Évangile (1). Mais il se retire de la lutte. Pourquoi?

Il est très probable (2) qu'au cours de la lutte un revirement s'est produit dans son esprit, sous l'influence de ses propres réflexions et méditations, des objections qu'on lui a opposées, des lectures qu'il a faites, des condamnations encourues de la part des autorités civiles et

(1) VII, 279, 326. Voir les divers écrits attribués à Pascal : *Factum pour les curés de Paris, contre un livre intitulé « Apologie pour les casuistes »*, 25 janvier 1658 (VII, 278-299), *Second écrit des curés de Paris*, 2 avril 1658 (VII, 308-326), *Cinquième écrit, sur l'avantage que les hérétiques prennent contre l'Église de la morale des casuistes et des jésuites*, 11 juin 1658 (VII, 355-373), *Projet de mandement contre l' « Apologie pour les casuistes »* (VII, 380-391), *Sixième écrit*, 24 juillet 1658 (VIII, 42-63).

(2) Cf. Jovy, *Pascal inédit*, II, 1908, p. 1 et suiv. Et ce qui a été dit ici même, à la fin du précédent chapitre. De ce revirement les deux dernières *Provinciales* nous présentent la trace la plus nette.

religieuses, contre lesquelles il se cabre d'abord (1), mais pour lesquelles il professe un respect non équivoque, fondé en doctrine et en raison (2). On peut supposer aussi que Pascal, à mesure qu'il progresse dans la vie intérieure et qu'il s'élève à une perfection plus haute, en vient à juger plus équitablement ses adversaires et à se juger plus sévèrement lui-même : il reconnaît tout ce que le succès de sa polémique a de dangereux pour lui et pour la cause qu'il sert ; il s'aperçoit que l'*humilité* et la *charité* s'y trouvent blessées, sans profit pour le vrai ; suivant les enseignements de saint François de Sales que la mère Angélique Arnauld n'a cessé de rappeler durant la polémique (3), il comprend que « l'éloquence, qui amuse plus de personnes qu'elle n'en convertit », est moins agréable à Dieu que le silence, les larmes et la pénitence ; que le succès n'est jamais bon à l'homme ; que nous n'avons pas mission de faire triompher la vérité, pour en tirer vanité après, mais qu'elle se trouve mieux servie par la douceur, la retenue, la sagesse de celui qui pratique les vertus d'humilité et de charité, dans « la solitude, loin de la vue des hommes » (4). C'est à ce but désormais que tend Pascal : les quatre dernières années de sa vie ne seront guère autre chose qu'un effort cons-

(1) Voir par exemple, les fragments qui ont été publiés à la suite des *Pensées* (*920*) : « Si mes lettres sont condamnées à Rome, ce que j'y condamne est condamné dans le ciel : *Ad tuum, Domine Jesu, tribunal appello.* — Vous-mêmes êtes corruptibles. — *Il est meilleur d'obéir à Dieu qu'aux hommes* [*Act.*, V, 29]». Et encore : « L'Inquisition et la Société, les deux fléaux de la vérité. »

(2) Sur son zèle pour « l'ordre de Dieu », zèle si grand « qu'il ne pouvait souffrir qu'il fût violé en quoi que ce soit », voir sa *Vie* par Mme Périer (I, 97 ; 32). Et la remarquable profession de foi d'union avec le pape dans la *sixième lettre à Mlle de Roannez* (VI, 216-217 ; 218-219) : « Le corps n'est non plus vivant sans le chef que le chef sans le corps. Quiconque se sépare de l'un ou de l'autre n'est plus du corps, et n'appartient plus à Jésus-Christ... » Voir plus bas, ch. IX.

(3) Voir le t. III des *Lettres de la révérende mère Angélique Arnauld*. Utrecht, 1742, et notamment les lettres du 22 décembre 1655 et du 2 avril 1656 citées par Strowski, t. III, p. 204-205.

(4) *Quatrième lettre à Mlle de Roannez* (VII, 88 ; 214).

tant, qu'un effort sublime, pour progresser dans cette vraie science de Dieu qu'est la charité.

***

Ses maux et ses indispositions avaient redoublé au point qu'il lui était devenu impossible de s'appliquer à aucun travail suivi, et qu'il passa les quatre dernières années de sa vie dans une pitoyable langueur (1). Mais, chose extraordinaire, il semble que son activité et que son génie aient été exaltés par la souffrance et par l'approche de la mort : durant ces quatre années, il s'épanouit merveilleusement dans la science des choses extérieures comme dans la science de l'homme, et par-dessus tout dans la science de Dieu ; il y produit ses fleurs les plus rares et les plus définitives. A la lumière grandissante de l'éternité, tout s'accroît et se fortifie en lui ; toutes choses lui apparaissent nouvelles : il n'est rien, mais il est plongé dans les choses divines, et il en communique la flamme aux hommes.

C'est à cette époque qu'il fait, comme en se jouant, ses plus belles découvertes mathématiques, démentant ainsi tous ceux qui, depuis Voltaire jusqu'à certains critiques contemporains, accusent un « effroyable ascétisme » d'avoir détourné Pascal de toute activité normale, de l'avoir fait sombrer dans un « triste saturnisme » et « se perdre à coudre des papiers dans ses poches quand c'était l'heure de donner à la France la gloire du calcul de l'infini ». Or, sans cet ascétisme nous n'aurions pas les *Pensées*, qui valent assurément plus qu'un algorithme, et qui dureront encore lorsque cet algorithme aura fait son temps ; et cet ascétisme n'a pas nui apparemment au développement du génie mathématique de Pascal, puisque c'est

(1) *Vie*, par Mme Périer (I, 80 : 24).

précisément à cette époque que Pascal jetait les bases du calcul de l'infini, calcul intégral et calcul des probabilités. Il n'avait alors que trente-cinq ans, et il mourut à trente-neuf ! Si l'on songe que, parmi ses pairs, Descartes ne formula et ne livra au monde sa géométrie analytique qu'à l'âge de quarante et un ans (1637), et que Newton ne découvrit la loi de la gravitation qu'à l'âge de quarante-quatre ans (1686), on sera saisi d'admiration devant le labeur et le génie de l'homme qui, à un âge où les autres cherchent encore, avait créé l'hydrostatique, formulé les méthodes d'expérimentation physique, découvert et appliqué les principes de la mathématique moderne ; et l'on se demandera ce qu'il eût donné au monde s'il ne lui avait été ravi si tôt.

De fait, Pascal n'avait jamais perdu de vue les mathématiques. En 1654 (III, 371), il avait échangé avec Fermat une correspondance remarquable sur la *règle des partis*, c'est-à-dire la répartition des enjeux d'une partie interrompue, et il jetait « les fondements d'une théorie mathématique du hasard dont les applications se retrouvent partout, et en vertu de laquelle les nombres gouvernent effectivement le monde ou prennent part au gouvernement du monde, plus encore qu'en vertu de la théorie des mouvements et des forces » : il s'engageait dans une voie « plus raboteuse, moins imposante, moins large à la première vue » que la voie de la mécanique rationnelle, mais qui « ouvrait des accès dans des directions bien plus variées » (1). Pascal se rendait compte des fruits merveilleux que devait porter cette mathématique du hasard, *aleæ geometria* (2), et il les indiquait dans

(1) Cournot, *Considérations*, t. I, p. 275-276.

(2) « Ambiguæ enim sortis eventus fortuitæ contingentiæ potius quam naturali necessitati merito tribuuntur. Ideo res hactenus erravit incerta ; nunc autem quæ experimento rebellis fuit rationis dominium effugere non potuit. Eam quippe tantâ securitate in artem per Geometriam reduximus, ut certitudinis ejus particeps facta, jam audacter prodeat ; et sic matheseos demonstrationes cum aleæ incer-

une *Adresse à l'Académie parisienne*, qui contient le vaste programme de ses travaux mathématiques (III, 294). Dès le milieu ou la fin de 1656, ainsi qu'en témoigne Mylon dans une lettre à Huyghens du 2 mars 1657 (III, 437), il se remit à l'étude de l'analyse combinatoire, des probabilités et des jeux de hasard, dont se préoccupaient de leur côté Huyghens et Carcavi. Enfin, une circonstance imprévue, en ramenant son attention sur le fameux problème de la *roulette* ou de la cycloïde (1), devait faire de lui le précurseur immédiat ou, pour mieux dire, le véritable créateur du calcul intégral.

Sans doute, avant Pascal, la méthode d'exhaustion d'Archimède et celle des indivisibles de Cavalieri permettaient déjà de résoudre certains problèmes de quadrature ou de cubature ressortissant au calcul intégral, et l'on pouvait également, par les méthodes de Descartes ou de Fermat, traiter le problème inverse, relatif aux tangentes, et ressortissant au calcul différentiel. Sans doute encore, il restait, après Pascal, à doter l'analyse nouvelle d'un symbolisme qui permît de la ramener à quelques règles simples et générales : c'est ce que fit Leibniz. Mais c'est à Pascal que revient la gloire d'avoir formulé le principe de l'analyse infinitésimale (2). Le

titudine jungendo, et quæ contraria videntur conciliando, ab utraque nominationem suam accipiens, stupendum hunc titulum jure sibi arrogat : *aleæ Geometria.* » Ce texte remarquable est tiré de l'adresse *Celeberrimæ matheseos academiæ parisiensi* (III, 307-308).

(1) On dénomme ainsi la courbe décrite par le clou d'une roue dans un mouvement de révolution complète. — Pour ce qui suit, voir l'*Histoire des sciences mathématiques* de M. Marie, 1883-1888, t. IV, p. 182-230 ; dans le *Pascal* de Hatzfeld, 1901, la partie relative à l'œuvre scientifique de Pascal et notamment à la roulette, p. 162-185 (par le lieutenant Périer) ; les *Notions de mathématiques* de J. et P. Tannery, Delagrave, p. 339 et suiv. ; et les notices ou introductions mises par P. Boutroux en tête des traités scientifiques de Pascal, dans l'édition des *Grands Écrivains de la France*. Bibliographie dans Jovy, *Pascal inédit*, I, p. 473.

(2) Voir ce qu'il dit des « merveilles de la nouvelle analyse », dans sa *lettre à M. de Sluse*, décembre 1658 (IX, 188).

premier, il sut déterminer par des méthodes absolument rigoureuses les limites des sommes d'un nombre infiniment grand de quantités infiniment petites ; il résolut, avec une puissance de génie « qui l'égale aux plus grands » (IV, LXV), des problèmes demeurés insolubles jusqu'à lui, ramena les types d'intégrales les plus variés au calcul des évaluations de volumes géométriques, et, s'il ne donna pas la formule d'une théorie générale de l'intégration, il donna, sur des cas concrets, des exemples définitifs de sa méthode (1), en sorte qu'aujourd'hui encore ses traités mathématiques demeurent, comme ses œuvres de physique, des modèles achevés du genre, d'où pas un mot n'est à retrancher. La méthode synthétique et concrète de Pascal le dispensait de chercher un algorithme : mais un algorithme pouvait en être tiré, et Leibniz, qui en fut l'inventeur, nous apprend que c'est en lisant le *Traité des sinus du quart de cercle*, de Pascal, et en considérant son « triangle caractéristique » supposé infiniment petit, qu'il arriva à la conception précise de la différentielle ; les formules mêmes du calcul infinitésimal sont nées des annotations mises par Leibniz à une copie du manuscrit de Pascal, où, suivant ses propres expressions, il puisa la lumière (2). D'autre part,

(1) C'est ce qu'a bien vu DE SLUSE. Cf. sa lettre du 13 juin 1659 à Huyghens, dans les *Œuvres complètes* de HUYGHENS, la Haye, 1889, t. II, p. 422 (citée par JOVY, *Pascal inédit*, I, p. 552).

(2) Voir dans les *Mathematische Schriften* de LEIBNIZ, éd. Gerhardt, une lettre à Bernouilli d'avril 1703, et le récit fait par Leibniz de ses études de jeunesse à Paris en 1672 (t. III, p. 67, p. 71), ainsi qu'une lettre à Tschirnhaus de décembre 1679 (t. IV, p. 481), une lettre à L'Hospital du 27 novembre 1694 (t. II, p. 259), et le texte cité au t. V, p. 399. La figure que Leibniz dénomme « triangle caractéristique » désigne, dans Pascal, un « triligne rectangle » circulaire, compris entre deux axes rectangulaires et un petit arc de cercle limité à ces axes (ou sa tangente), ce triligne étant supposé infiniment petit (*Traité des sinus du quart de cercle*, IX, 60 et n. 1. Cf. *Lettre de Dettonville à Carcavi*, juin 1658, VIII, 368. *Traité des trilignes rectangles et de leurs onglets*, IX, 3. *Traité des arcs de cercle*, IX, 77). — Sur les rapports de Pascal et de Leibniz, voir IX, 60, 225-227, et un curieux inédit où Leibniz, transcrivant la pensée de Pascal sur les deux in-

nous verrons comment Pascal lui-même, prenant son point de départ dans la science pour la dépasser, s'éleva de ce point, par une suite de « réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même » (IX, 270 ; 184) jusqu'à ses vues sur la discontinuité des ordres et sur l'infini, qui constituent le centre de perspective de toute son œuvre.

Sur les circonstances psychologiques de sa découverte, sa sœur Gilberte (I, 81 ; 24) et sa nièce Marguerite Périer (I, 134) nous ont transmis de bien curieux détails. Tandis qu'il travaillait contre les athées, nous dit Marguerite Périer, il lui survint un très grand mal de dents qui le tint éveillé toute la nuit, et c'est pour soulager son mal qu'il s'avisa d'appliquer son esprit au problème de la roulette, que le P. Mersenne avait proposé en 1628, et qui avait été l'objet de très nombreuses recherches, sans que personne eût pu trouver encore une méthode entièrement satisfaisante pour la quadrature de l'aire totale de la roulette. Pascal en découvrit la solution complète, avec toutes les démonstrations. Il n'en attendait rien d'autre que le soulagement de son mal, mais M. de Roannez lui fit observer que, « dans le dessein où il était de combattre les athées, il fallait leur montrer qu'il en savait plus qu'eux tous en ce qui regarde la géométrie et ce qui est sujet à démonstration ; et qu'ainsi, s'il se soumettait à ce qui regarde la foi, c'est qu'il savait jusques où devaient porter les démonstrations » (I, 135). Il lui conseilla donc d'ouvrir un concours entre tous les mathématiciens, et de consigner soixante pistoles comme prix pour celui qui résoudrait le problème. Après avoir réfléchi et médité sur les démonstrations durant un temps sans doute beaucoup plus considérable que ne le disent sa sœur et sa niece, Pascal, en juin 1658, sous le pseudonyme d'Amos Dettonville (1),

finis, ajoute : « Ce qu'il vient de dire de la double infinité n'est qu'une entrée dans mon système » (Baruzi, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre*, Paris, Alcan, 1907, p. 224-230).

(1) Anagramme de Louis de Montalte.

adressa une lettre circulaire à tous les géomètres en renom (VII, 343), en leur demandant de trouver l'aire d'un segment de la roulette, son centre de gravité, les volumes des solides qu'il engendre en tournant autour de l'axe, puis autour de la base, et leurs centres de gravité, ainsi que les centres de gravité des moitiés desdits volumes supposés coupés par un plan suivant leur axe. Puis (1), s'étant aperçu que les quatre premiers problèmes avaient été virtuellement résolus par Roberval, il les retira, en décidant que les envois des compétiteurs seraient jugés sur les deux derniers seulement : centres de gravité des solides de révolution et des solides partiels. En même temps, il expliquait qu'une « occasion imprévue » l'ayant fait penser à la géométrie, il s'était formé « des méthodes pour la dimension et les centres de gravité des solides, des surfaces planes et courbes, et des lignes courbes, auxquelles il lui sembla que peu de choses pourraient échapper », méthodes qu'il avait appliquées d'abord avec succès aux centres de gravité des solides, puis qui lui avaient servi à résoudre tous les autres problèmes concernant les solides (VIII, 201).

Le défi lancé par Pascal fut relevé par de nombreux savants : Wren, le constructeur de Saint-Paul de Londres, de Sluse, chanoine de la cathédrale de Liége, Huyghens, Wallis d'Oxford, le P. Lalouère de Toulouse. Nul d'entre eux, malgré les protestations de Wallis et de Lalouère, ne trouva la solution juste et complète. Le concours, clos par deux lettres de Dettonville, le 7 et le 9 octobre (VIII, 157), fut jugé le 24 novembre par un jury que présidait Carcavi (VIII, 233). En décembre 1658, Pascal, dans une *lettre à Carcavi* (VIII, 327) que suivirent plusieurs *traités géométriques* (IX, 3-133), donna ses solu-

(1) Voir le récit qu'en donne Pascal dans son *Histoire de la roulette*, 10 octobre 1658 (VIII, 200-201) et dans le *Récit de l'examen et du jugement des écrits envoyés pour les prix*, 25 novembre 1658 (VIII, 245). Dans ces récits, Pascal semble oublier que sa première circulaire proposait également les quatre problèmes déjà résolus par Roberval. C'est là que gît le malentendu avec ses rivaux.

tions. Quoi qu'on puisse penser de l' « âpreté » ou de l' « habileté » avec laquelle Pascal défendit ses droits, et des griefs que formulèrent contre lui ses adversaires (1), il demeure que sa découverte provoqua une admiration universelle parmi les savants de l'époque, et lui valut leur estime et leur sympathie incontestées (2). De fait, « les travaux sur la roulette marquent une date importante dans l'histoire de la pensée humaine » (IV, LXIV).

Il ne saurait être question ici d'entrer dans le détail de ces découvertes, qui débordent singulièrement le cadre de notre étude ; et nous remettons à plus tard l'examen des conclusions que Pascal en tira pour la philosophie. Mais, afin de donner, de la méthode et du génie mathématiques de Pascal, un aperçu, indispensable à qui veut comprendre la pensée de celui qui fut « géomètre, pyrrhonien, chrétien » nous allons brièvement décrire le *Triangle arithmétique* et ses applications.

Pascal figure de la manière suivante le « triangle arithmétique » dont le générateur est l'unité, et dont chaque nombre est obtenu en ajoutant au nombre inscrit au-dessus le nombre inscrit à la gauche de celui-là (3) :

1	1					
1	2	1				
1	3	3	1			
1	4	6	4	1		
1	5	10	10	5	1	
1	6	15	20	15	6	1

et ainsi de suite.

(1) Voir à ce sujet l'introduction au t. IV de l'édition des *Grands Écrivains*, p. LVIII et suiv. ; VIII, 181-194 (sur les accusations portées par Pascal contre Torricelli) ; HATZFELD, *Pascal*, p. 179 ; JOVY, *Pascal inédit*, I, p. 473-559, ainsi que l'étude de P. TANNERY sur Pascal et Lalouère, publiée dans les *Mémoires de la Société des sciences physiques et naturelles* de Bordeaux, 1885.

(2) Voir les témoignages de Huyghens, Fermat, de Sluse, Leibniz Bernouilli (IV, LIX).

(3) Voir le *Traité du triangle arithmetique avec quelques autres*

Or, les applications de la figure imaginée par Pascal sont innombrables, et il en cite un certain nombre, développant les unes, indiquant les autres (1).

1° Le triangle arithmétique permet de déterminer les *ordres numériques* (2), la première rangée verticale donnant les nombres du premier ordre ou simples unités, la seconde les nombres ordinaires formés par l'addition des unités, la troisième les nombres triangulaires, la quatrième les nombres pyramidaux, etc. Et Pascal part de là pour déterminer la relation entre un nombre, sa racine et l'exposant de son ordre.

2° Le triangle arithmétique sert au *calcul des combinaisons* (III, 469, 556) : soit aux *combinaisons* proprement dites, soit aux *arrangements avec répétition* de deux objets.

Voici un exemple des premières. Pour quatre objets ABCD, le nombre des combinaisons est de quinze : soit 4 à 1 (A, B, C, D), 6 à 2 (AB, AC, AD, BC, BD, CD), 4 à 3 (ABC, ABD, ACD, BCD), 1 à 4 (ABCD). Ce qui représente la quatrième ligne du triangle arithmétique.

Et voici un exemple des seconds (3). Si je joue à pile ou face,

une partie peut donner P ou F : 1, 1, soit 2 combinaisons ;

deux parties peuvent donner PP ; PF, FP ; FF : 1, 2, 1, soit 4 combinaisons ;

trois parties, PPP ; PPF, PFP, FPP ; PFF, FPF, FFP ; FFF : 1, 3, 3, 1, soit 8 combinaisons ;

petits traités sur la même matière, à Paris, chez Guillaume Desprez, 1665 (III, 435). Pascal dispose les nombres en diagonales (III, 446).

(1) *Divers usages du triangle arithmétique dont le générateur est l'unité* (III, 465).

(2) III, 466. Cf. le *Traité des ordres numériques* (III, 512), et l'usage qu'il en fait dans ses travaux sur la roulette (VIII, 335-362).

(3) Cf. Émile Borel, *le Hasard*, Paris, Alcan, 1914, p. 18-32.

et ainsi de suite. On remarquera que, dans les lignes paires, il y a un nombre correspondant au partage égal de P et de F, tandis que dans les lignes impaires il y a, au milieu, deux nombres égaux correspondant aux cas où, soit P, soit F, apparaît une fois de plus.

3° De là se tirent immédiatement les applications à la théorie des *probabilités* et à la *règle des partis* (III, 478, 486), dont l'analyse combinatoire est la clef. On voit en effet, pour prendre un cas très simple, comment le triangle arithmétique nous fait connaître la probabilité d'amener m fois pile sur n parties : par exemple, dans trois parties, j'ai *une* chance sur huit d'avoir trois fois pile ; *trois* chances sur huit d'avoir deux fois pile, etc. On peut ainsi résoudre tous les problèmes qui concernent l'avantage qu'on a à parier pour tel ou tel tableau. Toutefois, pour un grand nombre de parties, les calculs deviendraient malaisés, et, de nos jours, on y a substitué des méthodes abrégées : mais ces méthodes conduisent aux mêmes résultats que le triangle arithmétique de Pascal, et elles ne font appel à aucun principe nouveau.

4° Le triangle arithmétique, ainsi que l'avait déjà noté Bernouilli, donne également la formule qui conduit au *binôme de Newton :* il permet immédiatement de trouver « les puissance des binômes », comme dit Pascal (III, 499), et de calculer les coefficients de ces puissances (entières et positives). Exemples :

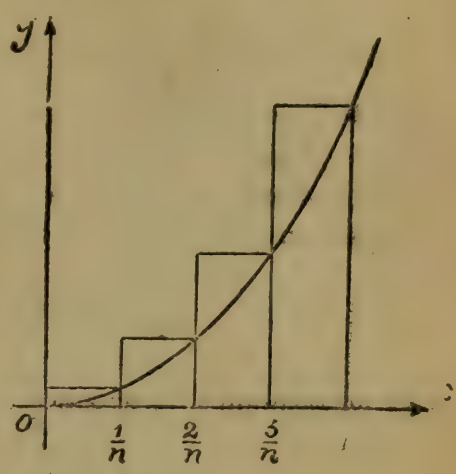
$$(a + b)^3 = 1\ a^3 + 3\ a^2b + 3\ a\ b^2 + 1\ b^3$$
$$(a + b)^6 = 1\ a^6 + 6\ a^5b + 15\ a^4\ b^3 + 20\ a^3\ b^3 + 15\ a^2\ b^4 + 6\ a\ b^5 + 1\ b^6$$

5° Par là, Pascal était naturellement amené à rechercher, à l'aide de son triangle arithmétique, *les sommes successives des puissances semblables* (entières et positives) *des termes d'une progression arithmétique* (1) : ce

(1) *Potestatum numericarum summa* (III, 346-367, avec trad. franç.,

qui lui permettait immédiatement de *quarrer les paraboles de tous les degrés* et une infinité d'autres courbes, et de dégager avec la plus parfaite netteté les règles d'intégration. « La somme des mêmes puissances d'un certain nombre de lignes est à la puissance de degré immédiatement supérieur de la plus grande d'entre elles comme l'unité est à l'exposant de cette même puissance » (III, 365). Soit :

$$\int_0^n n^p \, dn = \frac{n^{p+1}}{p+1}$$



Par exemple, si nous considérons la parabole $y = x^2$, et si nous cherchons à évaluer l'aire comprise entre cette courbe, l'axe des x et la parallèle à Oy d'abscisse 1, nous obtenons, en divisant l'abscisse en n parties égales entre 0 et 1, une série de rectangles dont le côté horizontal est égal à $\frac{1}{n}$, et dont le côté vertical a respectivement pour valeurs $\left(\frac{1}{n}\right)^2$, $\left(\frac{2}{n}\right)^2$...

d'après l'éd. Lahure, au t. III des *Œuvres complètes de Pascal*, 1866)
Si l'on pose

$$1 + 2 + 3 + \ldots + n = S_1,$$
$$1^2 + 2^2 + 3^2 + \ldots + n^2 = S_2,$$

sachant que $S_1 = \frac{n(n+1)}{2}$, on tire immédiatement de l'expression

$$(n+1)^3 = 1 + 3\,S_2 + 3\,S_1 + 1\,n$$

la valeur de S_2 :

$$S_2 = \frac{n+1}{3}\left(n^2 + \frac{n}{2}\right) = \frac{n(n+1)(2n+1)}{6}$$

$\left(\frac{n}{n}\right)^2$. La somme des aires des rectangles est donc :

$$\frac{1}{n} \times \left(\frac{1}{n}\right)^2 + \frac{1}{n} \times \left(\frac{2}{n}\right)^2 + \ldots + \frac{1}{n} \times \left(\frac{n}{n}\right)^2 = \frac{1^2}{n^3} + \frac{2^2}{n^3} + \ldots + \frac{n^2}{n^3} =$$

$$\frac{1^2 + 2^2 + \ldots + n^2}{n^3} = \frac{n\,(n+1)\,(2\,n+1)}{6\,n^3} = \frac{\left(1+\frac{1}{n}\right)\left(2+\frac{1}{n}\right)}{6}.$$

Quand n est grand, $\frac{1}{n}$ est petit, et le numérateur est voisin de 2, en sorte que l'expression totale est $\frac{2}{6} = \frac{1}{3}$, qui représente l'aire cherchée.

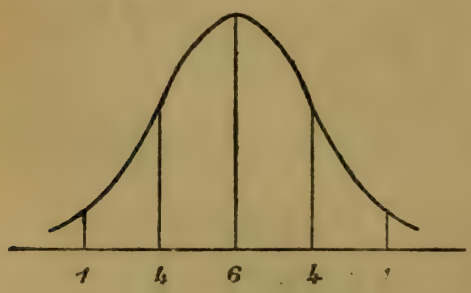
Actuellement on arrive au même résultat par des méthodes un peu différentes, et l'on obtient la formule

$$\int_0^1 x^2\,dx = \frac{x^3}{3} = \frac{1}{3},$$

où dx correspond à $\frac{1}{n}$, et x à $\frac{p}{n}$, dans la formule de Pascal

$$\Sigma_{p=1}^{p=n} \left(\frac{p}{n}\right)^2 \cdot \frac{1}{n}$$

6° Enfin, il est extrêmement remarquable que la découverte de Pascal contenait tous les principes rationnels de la science des *statistiques*, qui était encore à naître à son époque. En effet, la probabilité pour que, par exemple, dans 1000 parties de pile ou face le nombre des coups pile soit compris entre des limites données peut s'évaluer rigoureusement à l'aide des nombres de Pascal, ou approximativement, mais d'une manière beaucoup plus rapide,



à l'aide de la *courbe de Gauss*, ou courbe en cloche. Or, cette courbe, qui régit tous les phénomènes soumis à la loi des grands nombres, peut être considérée comme la traduction imaginative du triangle de Pascal, en ce sens que, au point de vue pratique, les *indications* données par les nombres d'une ligne déterminée du triangle de Pascal tendent à se confondre avec celles que donne la courbe de Gauss.

Soit l'exemple des coups au but et de la dispersion, en matière de tir (1). Si l'on porte en abscisses les divisions équidistantes au but, et à l'extrémité de chaque division une ordonnée proportionnelle au nombre de coups tombés dans la division, on obtient des points symétriques de part et d'autre du but ; si le nombre des divisions est suffisamment grand, la suite des points obtenus forme une certaine courbe dont l'allure générale est celle de la courbe en cloche, courbe plus ou moins pointue ou aplatie suivant que le tir a été plus ou moins précis. S'il s'agissait de représenter la taille des conscrits français, par exemple, on porterait en abscisses les hauteurs évaluées en centimètres, et en ordonnées le nombre des personnes ayant ces hauteurs. Ainsi de tous les phénomènes qui satisfont aux conditions générales du hasard.

On voit donc que Pascal n'avait pas tort de dire, en parlant des divers usages du triangle arithmétique : « J'en laisse bien plus que je n'en donne ; c'est une chose étrange combien il est fertile en propriétés » (III, 465).

Invention d'un esprit synthétique et concret, le triangle arithmétique et les traités où Pascal en explique les divers usages nous font saisir sur le vif le génie mathématique de leur auteur. Contentons-nous de noter au passage le caractère propre de ses démonstrations mathématiques, où nous le voyons préférer aux procédés algébriques en

(1) Les nombres expérimentaux pour la dispersion sont : 2, 7, 16, 25.

usage, et notamment à l'analyse cartésienne, l'analyse combinatoire (1), qui, si elle est moins courte et moins économique que l'autre, a sur elle l'avantage de satisfaire davantage la raison, parce qu'elle nous fait mieux comprendre l'ordre et la raison interne des choses. Notons également, après Cantor, que Pascal nous a donné (2) la première application du raisonnement par récurrence, et que, le premier aussi, percevant le caractère conventionnel du système décimal (3), il a cherché, pour reconnaître la divisibilité, une méthode applicable à tout système de numération. A un point de vue plus fondamental, on peut dire que Pascal, sans s'attacher à trouver une formule générale abstraite, s'efforce de découvrir une méthode à la fois *concrète* et *universelle* (4), en posant sur un cas concret un principe susceptible d'applications en nombre indéfini, puis en l'exprimant ou en l'illustrant de diverses manières (5), et en en tirant lui-même, à titre d'exemples, quelques applications à des cas particuliers définis (6). Ainsi, dans le triangle arithmétique il saisit une propriété extrêmement générale des nombres, de même qu'il per-

(1) Cf. le début du traité *Potestatum numericarum summa* (III, 348). FERMAT, qui « estimait infiniment son génie », jugeait Pascal le plus apte à mettre au point ses propres « inventions numériques » (*Lettre à Carcavi*, 9 août 1654, III, 397).

(2) Le premier, Pascal formule avec une parfaite netteté, dans la conséquence douzième de son Triangle arithmétique (III, 456), ce mode de raisonnement qui est le fondement de la mathématique moderne.

(3) Exposant une méthode universelle qui permette de reconnaître, à la simple inspection de la somme de ses chiffres, si un nombre donné est divisible par un autre nombre quelconque, Pascal ajoute cette phrase remarquable (III, 314-316) : « Et non solum in progressione denariâ, quâ numeratio nostra procedit (denaria enim ex instituto hominum, non ex necessitate naturæ ut vulgus arbitratur, et sane satis inepte, posita est); sed in quâcumque progressione instituatur numeratio, non fallet hîc tradita methodus. »

(4) Cf. la *lettre de Dettonville à Carcavi* (VIII, 335).

(5) Voir la conclusion du *Traité des ordres numériques* (III, 509-511).

(6) Voir, par exemple, l'application qu'il fait de son Triangle arithmétique à la règle des partis (III, 482) et les remarques qui terminent le *De numericis ordinibus tractatus* (III, 527).

çoit, ramassée dans le fait concret du mouvement, l'universelle relativité d'un monde tout entier compris entre les deux infinis de grandeur et de petitesse. Car, dit-il (IX, 255 ; 174), « il y a des propriétés communes à toutes choses, dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature. »

Par leurs conséquences philosophiques, enfin, les découvertes de Pascal devaient avoir une portée incalculable. « Par la précision inattendue qu'elle donnait aux idées jusque-là si confuses du hasard et de la probabilité, observe justement Cournot (1), la théorie de la probabilité mathématique, dont Pascal et Fermat jetaient les bases, ...mettait ou devait mettre sur la voie des vrais principes de la critique en tout genre ; elle ouvrait ou devait ouvrir aux logiciens la seule porte pour sortir du cercle où la logique restait enfermée depuis le Stagirite. »

***

Tandis que Pascal préludait comme en se jouant à l'une des plus grandes révolutions de la pensée humaine et qu'il devançait de plusieurs siècles le progrès de notre science, des fins plus hautes sollicitaient son génie et son activité : et ces fins étaient des fins morales, c'était la conduite des âmes, c'était le salut des âmes, c'était l'ordre de la charité. « Car, pour vous parler franchement de la géométrie », écrit-il de Bienassis à Fermat le 10 août 1660 (X, 4-5 ; 229), « je la trouve le plus haut exercice de l'esprit, mais en même temps je la connais pour si inutile que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Ainsi je l'appelle le plus beau métier du monde, mais enfin ce n'est qu'un métier : et j'ai dit

(1) *Considérations*, t. I, p. 278-279. Pascal, d'ailleurs, ainsi que l'observe Cournot, fut le seul à percevoir les conséquences générales de la théorie mathématique du hasard, auxquelles Leibniz lui-même ne paraît pas s'être arrêté.

souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non pas l'emploi de notre force. » Et l'on connaît cette pensée admirable, sur laquelle tant d'hommes ont médité pendant la guerre : « *Vanité des sciences.* La science des choses extérieures ne me consolera pas de l'ignorance de la morale, au temps d'affliction ; mais la science des mœurs me consolera toujours de l'ignorance des sciences extérieures » (*67*). Désormais Pascal met bien au-dessus de la géométrie l'*honnêteté*, et infiniment au-dessus de celle-ci la *charité*.

Pascal s'était toujours intéressé à la politique, envisagée dans ses principes premiers et fondamentaux. Il avait, nous dit sa sœur Mme Périer (I, 97-98 ; 32), un si grand zèle pour l'ordre établi par Dieu qu'il ne pouvait souffrir qu'on le violât en quoi que ce soit : il avait toujours été très attaché au service du roi ; il disait que dans une république c'est « un grand mal de contribuer à y mettre un roi et opprimer la liberté des peuples à qui Dieu l'a donnée, mais que, dans un État où la puissance royale est établie, on ne pouvait violer le respect qu'on lui devait sans une espèce de sacrilège, parce que la puissance que Dieu y a attachée [est] non seulement une image, mais une participation de la puissance de Dieu », et qu'il n'est pas de pire mal que la guerre civile.

Vers la fin de 1659 ou le début de 1660, il eut l'occasion de donner des conseils sur ce sujet à un enfant de grande condition (1), et il lui fit trois discours extrêmement remarquables, dont Nicole nous a conservé le souvenir (2). Il y définit la morale de l'honnêteté, dans ses relations, non seulement avec les exigences de la vie en société,

(1) C'était sans doute le fils aîné du duc de Luynes.

(2) *Trois discours sur la condition des grands* (IX, 361 ; 231). La relation de Nicole fut écrite en 1670 et publiée dans son traité *De l'éducation d'un prince :* mais ce que disait Pascal ne pouvait s'oublier, déclare-t-il. Nous en donnons ici un résumé.

mais encore avec la nature de l'homme, et avec le principe d'ordre qui est le fondement de la morale.

Supposons, dit-il, un homme jeté par la tempête dans une île inconnue, dont les habitants avaient perdu leur roi ; ayant beaucoup de ressemblance avec ce roi, il est pris pour lui et reçoit tous les respects qui sont dus au roi. Il se laissa traiter en roi, mais en songeant toujours à sa condition naturelle, et sachant bien que ce royaume ne lui appartenait pas. Ainsi il avait une double pensée, l'une qu'il découvrait, l'autre qu'il cachait : c'était par la première qu'il traitait avec le peuple, et par la seconde qu'il traitait avec lui-même.

C'est aussi par l'effet du hasard que vous possédez les richesses dont vous vous trouvez maître ; vous n'y avez aucun droit par vous-même et par votre nature. L'ordre en vertu duquel ces richesses vous ont été transmises n'est fondé que sur la volonté des législateurs, et non pas sur un droit naturel que vous auriez sur ces choses. Votre titre est d'établissement humain. Votre âme et votre corps sont d'eux-mêmes indifférents à l'état de batelier ou à celui de duc, sans qu'un lien naturel les attache à une condition plutôt qu'à une autre. Ayez donc une double pensée : vis-à-vis du peuple, agissez extérieurement selon votre rang ; il croit que la noblesse est une grandeur réelle : ne lui découvrez point son erreur, qui est nécessaire à l'ordre et à la tranquillité de l'État. Mais n'abusez pas de cette élévation avec insolence, emportement et vanité : connaissez-vous vous-même, et par une pensée plus cachée mais plus véritable, tenez-vous dans une parfaite égalité avec tous les hommes, car c'est votre état naturel.

Il y a dans le monde deux sortes de grandeurs : les grandeurs d'établissement, qui dépendent de la volonté des hommes, telles que les rangs, les dignités, la noblesse ; et les grandeurs naturelles, comme les sciences, la vertu, la santé, la force. Aux premières nous devons des respects d'établissement, accompagnés d'une reconnaissance intérieure de la justice de cet ordre (1). Aux secondes nous devons les respects naturels, qui consistent dans l'estime. Il n'est pas nécessaire, parce que vous êtes duc, que je vous estime ; mais il est nécessaire que je vous salue. Ce serait sottise et bassesse d'esprit de refuser ces devoirs.

(1) Cette maxime fort importante du second discours (IX, 369 ; 236) s'éclaire par les pensées sur la *raison des effets*.

Dieu est le roi de charité. Vous, vous êtes un roi de concupiscence. C'est la concupiscence qui fait votre force, c'est-à-dire la possession des choses que la cupidité des hommes désire. Agissez en roi de concupiscence : ce n'est pas votre force qui vous assujettit ces personnes, mais leurs désirs ; ne les dominez point par la force, mais contentez leurs désirs, s'ils sont justes, soulagez leurs nécessités, soyez bienfaisant. Si vous en demeurez là, vous vous perdrez sans doute, mais du moins vous vous perdrez en honnête homme. Mais il n'en faut pas demeurer là. Il faut mépriser la concupiscence et son royaume, et aspirer à ce royaume de charité où tous les sujets ne respirent que la charité et ne désirent que les biens de la charité.

Pascal montre aux hommes le chemin de la charité. Pour lui, désormais, la charité prime tout (1). Et cette charité s'adresse à tout l'homme, aux corps et aux âmes.

Pascal, à qui l'on devait déjà une foule d'inventions utiles, la machine arithmétique, la presse hydraulique, la brouette, le haquet (X, 283), conçoit à cette époque, c'est-à-dire une année à peine avant sa mort, la première idée des *omnibus*. Il crée à cet effet une société de transports en commun, pour laquelle il obtient des lettres patentes du roi, qui furent enregistrées au Parlement le 7 février 1662. Le 18 mars de la même année fut inaugurée, « avec un éclat et une pompe merveilleux », la première ligne des carrosses à cinq sols, de la Porte Saint-Antoine au Luxembourg (2).

(1) « La conduite de Dieu, qui dispose toutes choses avec douceur, est de mettre la religion dans l'esprit par les raisons, et dans le cœur par la grâce. Mais de la vouloir mettre dans l'esprit et dans le cœur par la force et par les menaces, ce n'est pas y mettre la religion, mais la terreur, *terrorem potius quam religionem* » (*185*). Pensée d'inspiration nettement anti-janséniste, comme l'a fort bien montré STEWART, p. 158 et app.

(2) Voir la *Lettre de Mme Périer pour M. Arnauld de Pomponne à Verdun*, le 21 mars 1662 (X, 276 ; 247). C'est d'après les idées de Pascal que furent organisés les services d'omnibus actuels, vers le premier tiers du dix-neuvième siècle, ainsi qu'en témoigne une curieuse brochure de MONMERQUÉ, publiée en 1828.

En même temps, il s'efforce, par tous les moyens en son pouvoir, de soulager les infortunes ; il engage les siens à fréquenter les pauvres, afin d'apprendre à se priver volontairement des commodités inutiles et des ajustements superflus ; il les exhorte à se sacrifier au service des pauvres, à les assister quotidiennement et pauvrement, c'est-à-dire chacun selon son pouvoir, parce que telle est la vocation des chrétiens, et parce que c'est sur cela que Jésus-Christ jugera le monde. Il était si attentif à la pratique de cette vertu qu'il lui arriva de se trouver réduit à prendre de l'argent au change pour avoir donné aux pauvres tout ce qu'il avait (I, 86-89 ; 27-28).

Mais, parce que le bien des âmes importe infiniment plus que le bien des corps, c'est le bien des âmes qui est désormais l'objet de ses préoccupations constantes. De plus en plus il se dégage de tous les autres attachements pour s'appliquer à « l'unique nécessaire » : rien ne l'intéresse et ne le retient plus que ce qui peut contribuer à son salut et à celui des autres (1). Sa vie trouve son *unité* et sa *perfection* suprême dans cette pensée à laquelle il rapporte tout le reste, et qui juge et se subordonne toutes les autres choses selon le rapport qu'elles ont à cette fin ultime. « Il ne connaissait plus d'autre science que celle de la vertu (2). » Il se *détache* de tout pour s'*attacher* à Dieu.

Pascal, nous dit sa sœur (I, 66), agissait toujours par principes, en toutes choses. Son premier soin fut donc de conformer sa vie à cette science de la perfection qu'il s'efforçait d'acquérir et à laquelle il conviait les autres. Car que vaut la science de la morale, et que vaut la prédication de la morale, si on ne la pratique soi-même?

(1) Préface d'Étienne PÉRIER à l'édition des *Pensées* de Port-Royal (XII, CXCVII ; 315). *Vie de Pascal*, par Mme PÉRIER (I, 59 ; 11).

(2) *Vie*, par Mme PÉRIER (I, 63). Le texte de 1684 (éd. minor, p. 14) porte : « Il ne connaissait plus d'autre science que la perfection. »

Nous savons par sa sœur, et par le curé de Saint-Étienne-du-Mont, Beurrier (X, 391), qui l'assista dans sa dernière maladie, comment, en se privant de tout plaisir et de tout superflu, par la pratique de la mortification, de la pauvreté, de la pureté, de la charité, dans le détachement, la douceur et la simplicité, Pascal parvint à briser en lui l'orgueil, qui fut la grande tentation de cette nature superbe, dominatrice, inquiète; comment il arriva à reconnaître, au-dessus de l'ordre des esprits auquel s'attachent les grands de l'intelligence, et le dépassant autant, et plus, qu'il dépasse l'ordre des corps, l'ordre de la charité qui est accessible seulement aux yeux du cœur; et comment enfin, par ces « mouvements de vraie charité » qui mettent l'homme infiniment plus haut que toutes les découvertes de l'intelligence, il s'achemina vers la perfection.

Le souci du salut des autres ne se sépare point, chez lui, du souci de son propre salut. Il travaille alors de toutes ses forces à l'achèvement de son *Apologie de la religion chrétienne*. Nous ne savons au juste à quelle date il en conçut la première idée : il se pourrait fort bien que le dessein en remontât à l'époque où il connut dans le monde les esprits forts, libertins ou athées (1); mais c'est seulement à l'âge de trente-quatre ans, c'est-à-dire en 1657, après le miracle de la Sainte-Épine, qu'il commença de s'y appliquer sérieusement.

(1) Cf. le témoignage de Bridieu, archidiacre de Beauvais : « M. Pascal a fait des fragments contre huit esprits forts du Poitou qui ne croyaient point en Dieu : il les veut convaincre par des raisons morales et naturelles. » Ainsi, l'idée première de l'*Apologie* remonterait à l'année 1652 (cf. V. Giraud, *Blaise Pascal*, 1910, p. 194 note). Pascal, nous dit Étienne Périer (XII, cxcvii; 315), conçut le dessein de son *Apologie* avant qu'il eût trente ans; d'autre part, d'après le témoignage de Mme Périer (I, 80; 22), il avait environ trente-quatre ans quand il commença de s'y appliquer, ses infirmités l'ayant empêché d'y travailler davantage, ou plus tôt, et il employa un an entier à s'y préparer. C'est donc à partir de 1658 environ qu'il aurait commencé à écrire ses *Pensées*.

Son dessein (1) était de combattre tous ceux qui attaquent la *vérité* ou la *sainteté* de la religion : c'est-à-dire non seulement les athées, les infidèles et les hérétiques, qui refusent de soumettre leur raison aux vérités de la foi, mais encore les chrétiens et les catholiques qui, tout en appartenant au corps de l'Église, ne vivent pas néanmoins selon la pureté des maximes de l'Évangile et ne règlent pas toutes leurs actions sur ce modèle.

Il employa une année entière à se préparer à ce grand dessein. Il lit alors énormément (2) : d'abord l'Écriture sainte, qu'il savait toute par cœur (3) ; puis l'*Augustinus* (4), et saint Augustin, qu'il veut seulement adoucir en lui ôtant son air de dureté (5) ; puis, encore et toujours, Épictète, particulièrement les *Entretiens*, Montaigne, dont il avait fait comme sa Bible laïque, et Charron, et Grotius ; enfin les œuvres de deux Espagnols (6)

(1) Voir à ce sujet le texte décisif d'Étienne PÉRIER (XII, CXCV ; 314), et celui de BEURRIER (X, 386-387).

(2) Sur les lectures de Pascal en vue de l'*Apologie*, cf. la grande éd. de BRUNSCHVICG, XII, LXVII-XCIV, STROWSKI, *Pascal et son temps*, t. III, p. 222-269, et ce qui a été dit plus haut, ch. Ier.

(3) « Tout son temps, écrit Mme PÉRIER, était employé à la prière et à la lecture de l'Écriture sainte, et il y prenait un plaisir incroyable. Il disait que l'Écriture sainte n'était pas une science de l'esprit, mais la science du cœur, qu'elle n'était intelligible que pour ceux qui avaient le cœur droit, et que tous les autres n'y trouvaient que des obscurités. C'est dans cette disposition qu'il la lisait, renonçant à toutes les lumières de son esprit ; et il s'y était si fortement appliqué, qu'il la savait toute par cœur ; de sorte qu'on ne pouvait la lui citer à faux ; car lorsqu'on lui disait une parole sur cela, il disait positivement : « Celle-là n'est pas de l'Écriture sainte », ou « celle-là en est » ; et alors il marquait précisément l'endroit » (I, 70-71 ; 16).

(4) C'est peut-être de cette époque que date cet *Abrégé de la vie de Jésus-Christ* (publié par Faugère en 1846 ; édition critique par Michaut, 1897. XI, 6-94), où Pascal suit un opuscule de Jansénius, *Series vitæ J.-C. juxta ordinem temporum*, publié à la fin de son *Tetrateuchus*, Paris, 1655.

(5) Témoignage de NICOLE (XI, 101).

(6) Plus précisément de deux Catalans. On a d'ailleurs contesté la nationalité de SEBONDE (REULET, *Un inconnu célèbre, recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde*, Paris, Palmé, 1875), mais sans apporter de témoignages décisifs contre la tradition qui représente

qui devaient lui fournir beaucoup, l'un pour l'apologie fondamentale, l'autre pour l'histoire du peuple juif et la connaissance de la tradition hébraïque, à quoi Pascal attache avec raison une importance décisive : la *Théologie naturelle* de Raymond de Sebonde, et le *Pugio fidei* de Raymond Martin. Il ne se contente pas, au surplus, d'être un « ramasseur de coquilles », suivant la boutade de Nicole (1) : il repense tout ce qu'il lit, il découvre à nouveau les choses qui ont été dites avant lui ou qu'on croit déjà connaître, en sorte que, dites par lui, elles « paraissaient tout autres » (I, 71). En même temps, il se met à recueillir les diverses pensées qui lui viennent à l'esprit sur ce sujet, et surtout, selon sa coutume, il les « dispose dans son esprit avant que de les produire au dehors », afin de bien considérer l'*ordre* qu'il devra donner à toutes (XII, CLXXXI ; 304).

Dès le milieu de l'année 1659, ce semble, c'est-à-dire après la solution du problème de la roulette, Pascal était en possession de ses principes, de sa méthode, et des idées directrices de son grand ouvrage : il les exposa de

l'auteur du *Liber creaturarum seu naturæ* comme *natione Hispanus* (cf. MENENDEZ Y PELAYO, *La ciencia española*, 4e éd., Madrid, 1915, t. II, p. 383). Ce livre remarquable, achevé à Toulouse en 1436, et qui de 1484 à 1648 ne compta pas moins de quatorze éditions sans parler de la traduction de Montaigne (1569), présente l'universalité des choses comme l'échelle par où l'homme remonte, grâce à un double amour, en soi-même d'abord, puis à Dieu, avant que l'échelle de grâce nous mène à l'Homme-Dieu. Quant à Ramon MARTI, dominicain sorti de l'école fondée par Raymond de Penafort pour étudier les langues sémitiques et travailler à la conversion des Juifs et des Maures, il écrivit en 1278 sa fameuse apologie en trois livres, *Pugio istianorum ad impiorum perfidiam jugulandam et maxime judæorum* (éditée par J. de Voisin en 1651), dans laquelle, après avoir décrit les livres rabbiniques et étudié l'Écriture sainte, il attaque ceux qui nient Dieu et la révélation puis prouve par les prophéties de l'Ancien Testament la venue du Messie, et défend les mystères de la religion chrétienne (MOLINIER, préface à l'édition des *Pensées*, t. I, p. XXXI. STROWSKI, t. III, p. 259).

(1) Citée, d'après l'abbé de Saint-Pierre, par SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. III, p. 384 n.

vive voix, avec cette éloquence naturelle grâce à laquelle il disait toujours tout ce qu'il voulait, en la manière qu'il voulait (I, 72; 17), devant quelques personnes qui avouèrent n'avoir jamais rien entendu « de plus beau, de plus fort, de plus touchant ni de plus convaincant » (1). Cependant, ses forces allaient toujours en déclinant (2) et, malgré l'amélioration momentanée que lui procura, au printemps de 1660, le retour par voie d'eau dans son pays natal, ses incommodités étaient devenues telles qu'on avait dû lui interdire d'écrire, voire même de lire, ou de parler de tout ce qui lui demandait quelque contention d'esprit. Sa mémoire, qui était prodigieuse (3), fléchissait parfois : « En écrivant ma pensée, elle m'échappe

(1) Préface d'Étienne PÉRIER (XII, CLXXXII; 304-305). Voir les fragments *416* et *430* des *Pensées*, et les deux relations que nous ont laissées de cet exposé FILLEAU DE LA CHAISE et Étienne PÉRIER (au t. XII de la grande édition). La première de ces relations, *Discours sur les Pensées de M. Pascal où l'on essaie de faire voir quel était son dessein*, fut composée huit ans après l'exposé de Pascal, et publiée en 1672 sous le nom de Dubois de la Cour, mais elle est communément attribuée à Filleau de la Chaise, sur la foi d'une note de l'abbé Goujet parue au t. XX des *Mémoires* de Nicéron et d'une lettre de Mme Périer du 1er avril 1670 (cf. V. GIRAUD, *Revue bleue* du 21 janvier 1922). C'est un document de premier ordre, puisé aux sources les plus sûres, et qui nous offre la restitution la plus complète et la plus fidèle du dessein de Pascal. Malheureusement, l'entourage janséniste de Pascal, ayant trouvé, dit Mme PÉRIER (XII, CLXXX), « qu'elle ne contenait rien de toutes les choses que nous voulions dire et qu'elle en contenait plusieurs que nous ne voulions pas dire », y substitua assez malencontreusement, comme préface à l'édition de 1670, un résumé honnête, mais un peu étriqué, dépourvu de vie, et moins fidèle peut-être au véritable esprit de Pascal, parce que plus prévenu : c'est la préface d'Étienne Périer.

(2) Voir les lettres de BOULLIAU, du 13 juin 1659 (IX, 202), et de CARCAVY, du 14 août 1659 (VIII, 253). Cf. le témoignage de Marguerite PÉRIER (I, 134) et celui d'Étienne (XII, CLXXXVIII; 309). « C'est néanmoins pendant ces quatre dernières années de langueur et de maladie, ajoute Étienne, qu'il a fait et écrit tout ce que l'on a de lui de cet ouvrage qu'il méditait. »

(3) Sa nièce Marguerite nous dit (I, 134) qu'il n'oubliait jamais rien et n'avait jamais rien oublié de ce qu'il voulait retenir, et qu'il avait l'usage de garder dans sa mémoire les idées de tout ce qu'il projetait d'écrire, jusqu'à ce que cela fût dans sa perfection.

quelquefois, dit-il. Cela me fait souvenir de ma faiblesse que j'oublie à toute heure » (*372*). Alors, de peur de perdre les pensées, les vues ou les expressions qui lui venaient à l'esprit, du fond de son être, il les note : « pour cela, il prenait le premier morceau de papier qu'il trouvait sous sa main, sur lequel il mettait sa pensée en peu de mots, et fort souvent même à demi-mot : car il ne l'écrivait que pour lui », afin de s'en ressouvenir. Il lui arriva même, en promenade, d'écrire sur ses ongles (XII, CLXXXIX ; 309-310. I, 134).

Beaucoup ne sont que des ébauches ; quelques-unes, extrêmement travaillées, sont des pièces achevées. Mais, tels qu'ils sont, tous ces fragments, qui furent réunis, recopiés, et publiés avec arrangement par Port-Royal en 1670, puis édités de nos jours avec la plus religieuse fidélité (1), dans la confusion même où ils nous sont parvenus, sans ordre apparent, sans unité systématique, sous la forme et dans l'écriture tourmentées où nous les livre le manuscrit, tels, enfin, qu'on les croirait jaillissant de l'âme toujours vivante de Pascal, ces fragments constituent sans doute l'œuvre la plus prodigieuse du génie français.

(1) Voir plus haut, p. 3, n. 2, et dans MICHAUT, *Époques*, p. 189 et suiv., la chronologie posthume pour servir à l'histoire des œuvres de Pascal.

VI

LA MÉTHODE DE PASCAL

« Tout est un, tout est divers (1). »

Le véritable ordre, et la manière de le percevoir

Lorsqu'on pénètre dans quelqu'une de nos vieilles cathédrales françaises, Amiens, Paris, Chartres ou Bourges, on est saisi dès l'entrée par une impression de grandeur, de beauté, de puissance, qui varie d'ailleurs avec chacune d'elles. Cette impression pourra être précisée et renforcée par l'analyse du détail, mais elle n'a pas besoin d'une telle analyse pour s'imposer à l'esprit. D'où vient cela? De ce que l'œuvre est une, et se révèle immédiatement dans son unité. Il semble qu'on perçoive d'un coup l'*idée* qui en a inspiré le plan, qui a présidé à l'organisation des matériaux et à la disposition des détails, chacun venant comme de lui-même se ranger à sa place dans l'ensemble auquel il concourt. Assurément, il y a divers points de perspective d'où cette unité peut

(1) *Pensées*, *116*. Il faut rapprocher cette maxime si profondément pascalienne d'une formule analogue de PLATON dans le *Philèbe*, 14 D-17 A, au sujet de ἓν καὶ πολλά : c'est, dit-il, une tradition d'origine divine, et à laquelle nous devons tout ce que les hommes ont découvert, que tous les êtres qui sont dits être toujours (les Idées) sont un composé d'unité et de multitude. Quant au « talon bien tourné » dont Pascal parle dans ce fragment, à propos de la diversité de natures et de vocations en l'homme, il fait songer à la curieuse page de l'*Idearium español*, Madrid, 1905, p. 155, où Angel GANIVET oppose et préfère au directeur d'une grande manufacture de chaussures le petit savetier du coin qui s'intéresse au pied de chacun de ses clients.

être perçue, et il est même bon de s'y placer successivement. Lorsque j'étais au front, j'avais appris à connaître la cathédrale d'Amiens sous une multiplicité d'aspects, soit du dehors, soit du dedans, et j'aimais particulièrement un certain lieu, tout en haut du bas-côté gauche, près de la croix du transept, d'où l'on voyait les lignes architecturales se combiner suivant une harmonie complexe, fondue dans la lumière violette des vieux vitraux de l'abside. Mais, où qu'on se place, et quoi qu'on observe dans la cathédrale, on doit, si on la veut comprendre, ne point perdre de vue l'ensemble, car chaque détail ne peut s'expliquer que par lui. Ces colonnes, ces arcs, ces nervures ont leur raison d'être architecturale ; ces vitraux, ces statues ont leur destination dans l'édifice ; ce Jugement dernier est ici, parce que c'est ici le soleil couchant : chacun des détails est un symbole, et tous signifient. Ainsi, la cathédrale est *unité* et *multitude :* semblable en cela à une société parfaite, car « la multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion ; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie » (1), ou système. La cathédrale nous présente la multitude indéfinie, l'inépuisable richesse et la diversité d'un monde, mais d'un monde ordonné par une idée centrale, qui est née d'une aspiration de l'âme s'appliquant à une matière déterminée : la voûte gothique est en même temps, et tout à la fois, la solution d'un problème de construction et une prière de l'âme. Or, cette unité multiple, ou cette multiplicité une, il faut « d'abord » la « pénétrer d'une vue », il faut « tout d'un coup » la « voir d'un seul regard », mais avec une délicatesse qui soit capable de démêler tous les principes, « si déliés et en si grand nombre »,

(1) *871.* Cette pensée décisive est appliquée par Pascal à l'Église et au Pape. Voir aussi les fragments *874* (l'unité et la multitude), *114*, *115*, *116* (Tout est un, tout est divers). Une et diverse, la méthode de Pascal est également éloignée de l'*empirisme* et du *système*.

qui entrent dans la chose, car « l'omission d'un principe mène à l'erreur » (1).

Les *Pensées* sont comme une cathédrale : cathédrale inachevée, ou, si l'on veut, pareille aux ruines grandioses de Reims. Chaque fragment de l'œuvre de Pascal, comme chaque détail ou chaque pierre de l'édifice qu'ont élevé les artistes anonymes de notre moyen âge, contribue à l'ensemble et, pour être compris, doit être rapporté à l'ensemble. Nous ne serons donc pas surpris de retrouver ici tous les matériaux que nous avons vu amasser par Pascal : nous les reconnaîtrons tous, et cependant, ordonnés par le génie de l'architecte à la *fin* qui leur confère leur sens, ils nous apparaîtront nouveaux. Pourquoi? c'est qu'un *ordre* préside à leur disposition, et cet ordre importe beaucoup plus que les matériaux eux-mêmes.

Qu'on ne dise pas que je n'ai rien dit de nouveau : la disposition des matières est nouvelle ; quand on joue à la paume, c'est une même balle dont jouent l'un et l'autre, mais l'un la place mieux.

J'aimerais autant qu'on me dît que je me suis servi des mots anciens. Et comme si les mêmes pensées ne formaient pas un autre corps de discours, par une disposition différente, aussi bien que les mêmes mots forment d'autres pensées par leur différente disposition ! (*22*).

C'est donc l'ordre qui est nouveau, et c'est lui qui éclaire tout le reste. Or, cet ordre, quel est-il? et comment le percevoir?

Pascal, en dépit de quelques indications éparses (2), ne nous a pas dit avec précision quel devait être l'ordre

(1) *3, 1* (*Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse*).

(2) Indications générales : *187* (*Ordre*. Les hommes ont mépris pour la religion ; ils en ont haine, et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; vénérable, en donner respect ; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis montrer

ou, plus exactement, le plan de son Apologie. Il le développa, en peu de mots, dans cet exposé qu'il fit de vive voix à quelques-uns de ses amis, et dont, malgré leur circonspection, « ils furent transportés » : tel est le témoignage exprès de Filleau de la Chaise ; et celui-ci ajoute : « Tout ce que dit alors M. Pascal leur est encore présent. » Toutefois, si le *dessein* de Pascal était parfaitement net

qu'elle est vraie. Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme ; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien). *60* (*Première partie :* Misère de l'homme sans Dieu. *Seconde partie :* Félicité de l'homme avec Dieu. Autrement : *Première partie :* Que la nature est corrompue. Par la nature même. *Seconde partie :* Qu'il y a un réparateur. Par l'Écriture) ; *62* (*Préface de la première partie*) ; *242* (*Préface de la seconde partie*), *425* (*Seconde partie. Que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice*). — Indications particulières : *74* (Une lettre *de la folie de la science humaine et de la philosophie.* Cette lettre avant le *divertissement*). *291* (Dans la lettre *De l'injustice...*). *423* (*Contrariétés. Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme*). *433* (Après avoir entendu toute la nature de l'homme). *184* (Lettre pour porter à rechercher Dieu). *246* (*Ordre.* Après la lettre « qu'on doit chercher Dieu », faire la lettre « d'ôter les obstacles », qui est le discours de la « machine », de préparer la machine, de chercher par raison). *247* (*Ordre.* Une lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher...). *248* (*Lettre qui marque l'utilité des preuves par la machine*). — Enfin, le fragment *430* (*P. R. Commencement, après avoir expliqué l'incompréhensibilité. — A P. R. pour demain. Prosopopée*) représente très probablement l' « ébauche » de l'exposé que Pascal fit à Port-Royal, « en présence et à la prière de plusieurs personnes très considérables de ses amis », et dans lequel, au dire d'Étienne Périer, « il leur développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage, il leur représenta ce qui en devait faire le sujet et la matière, il leur en rapporta en abrégé les raisons et les principes, et il leur expliqua l'ordre et la suite des choses qu'il y voulait traiter. » Ce fragment est à rapprocher des deux très importantes relations que nous ont laissées de cet exposé Étienne Périer et Filleau de la Chaise, ainsi que du plan indiqué par Mme Périer (XII, introduction, p. 180-199, 199-238, 241-246). Mais la concordance entre ces divers documents est loin d'être parfaite, et la question, indéfiniment discutée, du *plan* de l'Apologie demeure insoluble. Voir à ce sujet un chapitre de Janssens, *La philosophie et l'apologétique de Pascal*, p. 61-135 ; un article de Brunetière dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 août 1879 (*Études critiques*, Hachette, t. I) ; et l'appendice IV au livre de Michaut, *Époques de la pensée de Pascal :* Quelques plans des Pensées (Filleau de la Chaise et Et. Périer ; Mme Périer ; Faugère ; Molinier).

en son esprit, il est peu probable qu'il eût, à cette date, c'est-à-dire aux environs de 1658, arrêté d'une manière définitive le *plan* du grand ouvrage qu'il méditait, et dont il disait souvent « qu'il lui fallait dix ans de santé pour l'achever » (XII, cxc) : on a même des raisons de penser qu'il mourut avant de l'avoir fixé (1). « La dernière chose qu'on trouve en faisant un ouvrage est de savoir celle qu'il faut mettre la première » (*19*).

Il est donc vain de chercher à restituer le plan de l'*Apologie*. Par contre, nous savons très précisément, et par Pascal lui-même, de quelle manière doit être appréhendé l'ordre d'une œuvre comme la sienne, et de quelle nature est cet ordre.

« Il faut tout d'un coup voir la chose d'un seul regard, et non pas par progrès de raisonnement, au moins jusqu'à un certain degré », a dit Pascal des « choses de finesse » (*1*). Pareillement, l'ordre doit être embrassé d'un seul regard ; il en faut prendre une vue totale, et non fragmentaire, synthétique plutôt qu'analytique ; et on le sent plutôt qu'on ne le voit. Gardons-nous de croire, toutefois, que cet ordre, qui doit être perçu « d'une vue », puisse être appréhendé dans une vue unique, en une seule fois. Il existe une multiplicité de perspectives ou de points de vue sous lesquels on peut voir l'ensemble, et qui en multiplient, en quelque sorte, l'unité à proportion (2) : il est bon, il est même indispensable de le voir ainsi ; et il est très probable que Pascal lui-même, s'il eût achevé son œuvre, y eût *ramené à diverses reprises les mêmes choses, mais en les faisant voir chaque fois dans une per-*

(1) C'est là ce que permettent d'induire des indications marginales du genre de celle-ci : « *Transposer après les lois au titre suivant* » (*73*).

(2) On sait la grande importance que Pascal attachait à la perspective, et la place que cette question a tenue dans sa pensée depuis l'*Essai pour les coniques* jusqu'à l'*Adresse à l'Académie parisienne* (III, 307). Il n'est pas douteux que sa conception de la perspective n'ait influé sur sa conception de l'ordre.

spective autre, ou sous une lumière nouvelle (1). Et la raison en est qu'il ne s'agit pas ici d'une suite logique, qui se déroule sur une seule dimension, selon un ordre unilinéaire, à la manière d'un enchaînement de syllogismes placés bout à bout. Non, il faut « voir tous les côtés » (*9*) ; il faut regarder en hauteur, largeur et profondeur, dans toutes les directions, et suivant toutes les perspectives (2) : car telle perspective rapproche dans notre plan visuel et nous fait voir ensemble des éléments que telle autre perspective sépare, alors que tous, en fait, sont liés, *parce que tous se rapportent à une même fin.*

Tel est précisément l'ordre véritable : celui qui fait voir la fin. Pascal l'a défini avec une clarté qui ne laisse rien à désirer.

L'ordre. Contre l'objection que l'Écriture n'a pas d'ordre. — Le cœur a son ordre ; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration, le cœur en a un autre. On ne prouve pas qu'on doit être aimé, en exposant d'ordre les causes de l'amour : cela serait ridicule.

Jésus-Christ, saint Paul ont l'ordre de la charité, non de l'esprit ; car ils voulaient échauffer, non instruire. Saint Augustin de même. Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours (*283*).

Cet ordre du cœur ou de la charité, qui fait voir toujours la fin et qui y ramène toujours, c'est celui qu'a suivi Pascal, et c'est celui qu'on doit suivre, ou retrouver, si l'on veut comprendre sa pensée. Cette pensée ne s'ordonne

(1) C'est là ce qui ressort nettement de l'exposé de Filleau de la Chaise, et ce qu'implique au surplus la conception même que Pascal se fait de la dialectique (voir les pensées sur le « renversement du pour au contre », section V, *328*, *337*). Cf. Strowski, t. III, p. 310.

(2) Cependant, remarque ailleurs Pascal (*381*), « il n'y a qu'un point indivisible qui soit le véritable lieu... La perspective l'assigne dans l'art de la peinture. Mais dans la vérité et dans la morale, qui l'assignera ? »

as en un système, et, par là, elle est moins facile à exposer. Mais elle est infiniment plus riche en points de vue, plus semblable à la vie et plus durable qu'une pensée systématique. Un système est soumis au vieillissement, et il vieillit vite, par tout ce qu'il contient d'artificiel, de forcé (1), de relatif aux modes de pensée d'un individu ou d'une époque. Une œuvre de beauté, une œuvre de vérité, par-dessus tout — et ce mot emporte tout le reste — une œuvre de *charité*, demeure éternellement jeune, et soustraite au vieillissement. Chacun la prend selon son point de vue, et tous ont quelque chose à y prendre : le peuple, les demi-habiles, les habiles, l'honnête homme comme le savant, le pyrrhonien comme le dogmatiste, l'incrédule comme le dévot. Mais il n'y a que les « chrétiens parfaits » qui la comprennent parfaitement, parce qu'ils la voient dans sa vraie lumière. Plus on avance dans la vie intérieure et plus on découvre, dans une telle œuvre, de choses jusqu'alors inaperçues, plus on en sent la justesse et la profondeur : à la différence des productions de l'esprit, l'œuvre de charité n'est comprise vraiment que de ceux qui pratiquent eux-mêmes la charité et la réalisent dans leur vie. Tel est le cas des *Pensées*.

La fin que se propose Pascal.

Si l'on veut se rendre compte de la manière dont la cathédrale a été construite, il faut nécessairement connaître, et le *but* que se proposait l'architecte, et les *moyens* dont il disposait, car l'un et les autres sont inséparables. Il en est de même de Pascal. Sa méthode n'est que l'adaptation des moyens dont il disposait à la fin qu'il se proposait d'atteindre. Avant de définir cette méthode, il nous faut donc étudier l'une et les autres.

(1) On se rappelle le mot de Pascal sur « ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie » (*27*).

La fin que se propose Pascal n'est pas une fin purement spéculative, comme celle qu'ont en vue la plupart des philosophes ; c'est une fin tout à la fois spéculative et *pratique*, au sens le plus haut et le plus fort du terme, qui est un sens moral et religieux. La spéculation, d'ailleurs, est nettement subordonnée par lui à la pratique, c'est-à-dire au salut des âmes. Le dessein de Pascal est d'enseigner aux hommes leur véritable fin.

Or, il est indubitable que « l'homme est né pour le plaisir » (*Discours*, III, 126 ; 128), que, « nonobstant ses misères, il veut être heureux, et ne veut être qu'heureux et ne peut ne vouloir pas l'être » (*169*). « Tous les hommes recherchent d'être heureux ; cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils y emploient, ils tendent tous à ce but... La volonté ne fait jamais la moindre démarche que vers cet objet. C'est le motif de toutes les actions de tous les hommes, jusqu'à ceux qui se vont pendre. » Et cependant, c'est un fait aussi, et un fait également indéniable, que « jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point où tous visent continuellement. Tous se plaignent : princes, sujets ; nobles, roturiers ; vieux, jeunes ; forts, faibles ; savants, ignorants ; sains, malades ; de tous pays, de tous les temps, de tous âges et de toutes conditions » : preuve de l'impuissance où nous sommes « d'arriver au bien par nos efforts » (*425*).

« Qu'est-ce donc que nous crie cette avidité et cette impuissance, sinon qu'il y a eu autrefois dans l'homme un véritable bonheur, dont il ne lui reste maintenant que la marque et la trace toute vide, et qu'il essaye inutilement de remplir de tout ce qui l'environne, recherchant des choses absentes le secours qu'il n'obtient pas des présentes, mais qui en sont toutes incapables, parce que le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même? — Lui seul est son véritable bien... » (*425*).

« Il n'y a que Dieu qui doive être la dernière fin, comme

lui seul est le vrai principe. » Dieu est l'objet auquel l'âme aspire, et elle aspire « à n'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même, parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin » (1). Comment en pourrait-il être autrement? « Si l'homme n'est fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu? » (*438*). Il faut donc montrer à l'homme qu'il ne peut être heureux qu'en Dieu, « que notre vraie félicité est d'être en lui, et notre unique mal d'être séparé de lui » (*430*).

Dieu est la fin dernière de l'homme, parce que Dieu seul peut remplir la capacité de son cœur. Mais qui le reconnaît? « C'est une chose déplorable de voir tous les hommes ne délibérer que des moyens, et point de la fin » (*98*). Ils suivent la coutume, ils se divertissent, ils se laissent piper par les apparences, et, par la plus redoutable des aberrations, ils s'aveuglent eux-mêmes. Car, l'homme ayant quitté son véritable bien, « c'est une chose étrange qu'il n'y a rien dans la nature qui n'ait été capable de lui en tenir la place : astres, ciel, terre, éléments, plantes, choux poireaux, animaux, insectes, veaux, serpents, fièvre, peste guerre, famine, vices, adultères, inceste. » A cette humanité destituée de la révélation, tout est Dieu, suivant le mot de Bossuet (2), excepté Dieu même. Et ainsi, depuis que les hommes ont perdu le vrai bien, « les uns le cherchent dans l'autorité, les autres dans la curiosité et dans les sciences, les autres dans les voluptés » (*425*). Et nul n'en est satisfait, mais tous poursuivent inlassablement, jusqu'à la mort, une attente qui est toujours déçue.

Étrange aveuglement ! Imaginez « un homme dans un cachot, ne sachant si son arrêt est donné, n'ayant plus

(1) Ces textes sont respectivement tirés de la lettre de Pascal à Mme Périer du 1er avril 1648 (écrite de la main de Jacqueline, II, 250 ; 89) et de l'écrit sur la conversion du pécheur (X, 426 ; 200). Cf. *488* : « Mais il est impossible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe. »

(2) *Discours sur l'histoire universelle*, 2e part., ch. III.

qu'une heure pour l'apprendre, cette heure suffisant, s'il sait qu'il est donné, pour le faire révoquer », et qui « emploie cette heure-là, non à s'informer si l'arrêt est donné, mais à jouer au piquet » (*200*). On « délibère de passer une heure » (*219*), sans se préoccuper de ce qui suivra, et la seule question qui importe à l'homme est celle dont il détourne sans cesse sa pensée, comme le seul bien qui puisse le contenter est celui-là même qu'il ne recherche jamais : ainsi, du moins, font la plupart (1).

Or cet état ne saurait être, car il est contre toute raison. Il faut rappeler l'homme à lui-même. Il faut lui représenter l'injustice, la folie et l'aveuglement de celui qui vit dans l'ignorance de sa destinée, et qui choisit de vivre dans cette ignorance. Il faut lui montrer que le seul vrai bien est en Dieu. S'il l'ignore, ou s'il en doute, du moins *qu'il cherche*. Le seul mal qui soit sans remède est l'indifférence : mais c'est aussi l'attitude la plus déraisonnable. « Le repos dans cette ignorance est une chose monstrueuse, et dont il faut faire sentir l'extravagance et la stupidité à ceux qui y passent leur vie » (*195*). Ne faut-il pas avoir perdu tout sens pour demeurer dans l'indifférence de ce qui nous attend après la mort, puisque toute notre conduite dépend de ce point, et que « toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non »? Voici un homme qui passe les jours et les nuits « dans la rage et le désespoir pour la perte d'une charge ou pour quelque offense imaginaire à son honneur » : et ce même homme, enfermé dans les infinités qui l'entourent de toutes parts « comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant sans retour », cet homme ne se demandera ni d'où il vient, ni où il va, ni ce qui l'attend à la mort? Et qu'on n'aille point prétendre que

(1) Voir tout l'admirable fragment *194*, projet de préface, ainsi que l'indiquent les derniers mots. Tout ce qui suit est tiré de ce fragment, ainsi que du fragment *195*.

la question ne se pose pas. Elle se pose : « il n'y a rien de plus réel que cela, ni de plus terrible. » Le méconnaître, et méconnaître quel est le malheur de l'homme sans Dieu, c'est marque d'extrême faiblesse d'esprit, et aussi d'extrême lâcheté : car « rien n'est plus lâche que de faire le brave contre Dieu ». Voyez ces hommes qui doutent, qui nient que la question se pose, qui nous condamnent à l'anéantissement, et qui appellent cela « avoir secoué le joug » ; interrogez-les : « ils vous diront des choses si faibles et si basses qu'ils vous persuaderont du contraire. » C'est ce que leur disait un jour fort à propos une personne : « Si vous continuez à discourir de la sorte, en vérité vous me convertirez » (XIII, 111 ; 422). Tels sont, de nos jours, ceux qui prétendent substituer à l'immortalité de l'âme l'immortalité de l'espèce ou du *germen;* tels encore ceux qui affirment (1) qu'on modifiant la nature humaine, en raccourcissant, par exemple, l'intestin de l'homme, on allongerait sa vie et, réveillant en lui le désir de la mort, on détruirait son instinct d'immortalité, générateur de toute croyance religieuse ! Mais cet *instinct* est le plus fort (2) ; il dément ceux qui le nient, et l'acharnement même qu'ils apportent à leurs négations prouve la vérité de ce qu'ils nient, que les hommes ont toujours cru ou cherché, et qui ne saurait être une chimère sans réalité : qu'on nous montre, dans notre constitution physique ou morale, une seule de nos tendances qui tende vers le vide et soit sans objet ! Ainsi, la question se pose : et nul ne saurait l'éluder. Que l'homme cherche donc, dit Pascal : c'est un « devoir indispensable ». Qu'il ait pitié de lui-même ; qu'il fasse au moins quelques pas pour tenter s'il ne trouvera pas de lumières ; qu'il donne à cette pensée quelques-unes des heures qu'il emploie si inutilement ailleurs. Peut-être rencontrera-t-il quelque chose.

(1) Elie METCHNIKOFF, *Essais optimistes*, Paris, Maloine, 1907, p. 78 et suiv., p. 416.

(2) *395 : « Instinct...* idée de la vérité. »

Et, s'il y apporte « une sincérité parfaite et un véritable désir de rencontrer la vérité », qu'il ait l'espérance : sa recherche ne sera pas vaine (1).

Assurément, Pascal sait que le désir de la foi ne suffit pas pour donner la foi : la grâce seule peut faire le vrai et salutaire effet. Il sait que la foi est différente de la preuve : celle-ci est humaine ; l'autre est un don de Dieu, non du raisonnement. Dieu seul la peut mettre dans l'âme, par sentiment du cœur : on n'entre dans la vérité que par la charité (2). Mais l'homme peut et doit *s'y disposer :* « Celui qui nous a faits sans nous ne peut pas nous sauver sans nous » (XI, 128), et, s'il est vrai que la grâce seule opère le salut, il est vrai aussi que le salut ne se peut opérer sans la coopération de l'homme (XI, 195).

Telle sera précisément la tâche de Pascal (3) : mettre la volonté en branle, porter l'homme à chercher Dieu, réveiller en lui le souci et l'inquiétude de sa destinée (4), l'exhorter à sortir de son ignorance, et surtout de ce repos dans cette ignorance, de cet étrange assoupissement et de cette insensibilité monstrueuse pour ce qui le touche le plus ; car il n'est pas douteux que la plupart de ceux qui vivent dans cet état « se contrefont et ne sont pas

(1) *194 :* XIII, 113 ; 423. Notons au passage ces lignes émouvantes, d'un accent si humain, si peu « janséniste », à l'égard de ceux qui vivent sans connaître Dieu et sans le chercher : « Il faut avoir toute la charité de la religion qu'ils méprisent, pour ne pas les mépriser jusqu'à les abandonner dans leur folie. Mais, parce que cette religion nous oblige de les regarder toujours, tant qu'ils seront en cette vie, comme capables de la grâce qui peut les éclairer, et de croire qu'ils peuvent être dans peu de temps plus remplis de foi que nous ne sommes, et que nous pouvons au contraire tomber dans l'aveuglement où ils sont, il faut faire pour eux ce que nous voudrions qu'on fît pour nous si nous étions à leur place, et les appeler à avoir pitié d'eux-mêmes, et à faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront pas de lumières. »

(2) *Pensées*, *245*, *248*, *279*, *282*. *De l'art de persuader*, IX, 272 ; 185. Cf. *Écrits sur la grâce*, XI, 128 et suiv.

(3) Voir à ce sujet les fragments *184*, *246*, *247*, *248*, *250*, *252*.

(4) *To be at ease is to be unsafe*, disait profondément NEWMAN.

tels en effet » (XIII, 109 ; 421). Puis, après lui avoir montré « qu'on doit chercher Dieu », il faut tâcher « d'ôter les obstacles » : c'est-à-dire préparer la machine, incliner l'automate, apprendre à l'homme à se mettre à genoux. Alors, mais alors seulement, l'homme pourra efficacement « chercher par raison », et « ouvrir son esprit aux preuves » ; alors les preuves seront convaincantes pour lui, et aptes à devenir l'instrument de la foi, de cette foi que Dieu donne à ceux qui le cherchent, mais refuse à ceux qui le tentent. « Les hommes ont mépris pour la religion ; ils en ont haine, et peur qu'elle soit vraie. Pour guérir cela, il faut commencer par montrer que la religion n'est point contraire à la raison ; vénérable, en donner respect ; la rendre ensuite aimable, faire souhaiter aux bons qu'elle fût vraie ; et puis montrer qu'elle est vraie. Vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme ; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien » (*187*).

Les moyens dont dispose Pascal.

Telle est la fin que se propose Pascal. Notons-le, à la suite de Filleau de la Chaise (XII, CC-CCIII) : son dessein n'est pas seulement de désabuser le monde d'une infinité d'erreurs et de lui apprendre autant de vérités ; il veut encore rappeler les hommes à leur cœur, afin de leur faire désirer, chercher, sentir, aimer et pratiquer le bien : car il ne suffit pas d'établir la vérité ; il faut encore la faire accepter des hommes. Or, de quels moyens Pascal dispose-t-il pour atteindre cette fin? De toute son expérience de savant, d'homme, de chrétien (1). Cette expérience est extraordinairement riche et profonde. Nous la connaissons déjà. Il nous suffira ici de faire, en quelque sorte, l'inventaire de ses ressources.

(1) Le manuscrit de la pensée *268* (fol. 161) porte ces mots, qui ont été rayés par Pascal : « Il faut avoir ces trois qualités : pyrrhonien, géomètre, chrétien soumis. »

1. — La science, d'abord, que Pascal connaît, non à la manière de ceux qui l'apprennent en la répétant, mais à la manière de ceux, beaucoup plus rares, qui l'apprennent en la créant, la science a révélé à Pascal *que le réel dépasse infiniment nos conceptions.*

Toute la *mathématique* repose sur la notion de l'*infini.* « Il n'y a point de géomètre qui ne croie l'espace divisible à l'infini. On ne peut non plus l'être sans ce principe qu'être homme sans âme. Et néanmoins il n'y en a point qui comprenne une division infinie. » Quoi de plus étrange, en effet, que d'admettre qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand? Mais quoi de plus absurde que de prétendre, d'autre part, qu'en divisant toujours un espace on arrive enfin à des indivisibles, c'est-à-dire à des néants d'étendue? Concluons, et cette conclusion est capitale, « que ce n'est pas par notre capacité à concevoir ces choses que nous devons juger de leur vérité » (*Esprit géométrique*, IX, 259-260 ; 178).

La géométrie, « cette admirable science », lui a révélé, en outre, « des propriétés communes à toutes choses, dont la connaissance ouvre l'esprit aux plus grandes merveilles de la nature. La principale comprend les deux infinités qui se rencontrent dans toutes : l'une de grandeur, l'autre de petitesse » (IX, 255-256 ; 173-174). Et cette notion capitale des *deux infinités* se lie étroitement à celle de la *discontinuité* ou de l'*hétérogénéité des ordres.*

Pour nous en rendre compte, rappelons-nous la conclusion à laquelle Pascal avait été conduit par l'étude du triangle arithmétique et de ses applications à la sommation des puissances numériques et à la détermination des aires curvilignes, qui contient en germe toute l'analyse infinitésimale. Le principe sur lequel il s'appuie est celui-ci : « *On n'augmente pas une grandeur continue d'un certain ordre lorsqu'on lui ajoute, en tel nombre que l'on voudra, des grandeurs d'un ordre d'infinitude inférieur.* Ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux

surfaces, les surfaces aux solides ; ou, pour parler en nombres comme il convient dans un traité arithmétique, les racines ne comptent pas par rapport aux carrés, les carrés par rapport aux cubes et les cubes par rapport aux quarro-carrés. En sorte qu'on doit négliger, comme nulles, les quantités d'ordre inférieur (1). »

Ce texte est, à tous égards, remarquable et mérite qu'on s'y arrête. On pourrait, sans trop de difficulté, en donner une démonstration, ou plutôt une illustration, mathématique, en rappelant la méthode que Pascal a employée pour la quadrature de la parabole (2). Mais ce qui nous intéresse ici, ce sont les conclusions qu'en a tirées Pascal, c'est, pour reprendre le mot qu'il a appliqué ailleurs à Descartes, la « suite admirable de conséquences » qu'il a su y apercevoir, par une de ces intuitions qui ne surprendra aucun de ceux qui ont éprouvé la joie de la découverte ou de la compréhension véritable. La discontinuité des ordres, l'hétérogénéité d'un ordre de grandeur à l'égard de l'ordre de grandeur inférieur ou de ses éléments, la double infinité qui se manifeste en chacun des ordres, tout cela est en germe, et comme préfiguré dans ces lignes.

(1) « ...Reliqua facili negotio penetrantur, eo posito principio, *in continua quantitate, quotlibet quantitates cujusvis generis quantitati superioris generis additas nihil ei superaddere.* Sic puncta lineis, lineæ superficiebus, superficies solidis nihil adjiciunt : seu, — ut numericis, in numerico tractatu, verbis utar, — radices quadratis, quadrata cubis, cubi quadrato-quadratis, etc., nihil apponunt. Quare, inferiores gradus, nullius valoris existentes, non considerandi sunt. » (*Potestatum numericarum summa.* Traité composé vers 1654, et publié en 1665 à la suite du *Traité du Triangle arithmétique*, III, 366). J'ai rectifié, dans la phrase française en italiques, la traduction donnée par Brunschvicg, III, 367 : car la « quantitas superioris generis » désigne, dans le texte original, non les grandeurs que l'on ajoute, mais la grandeur à laquelle on ajoute : c'est celle-ci qui est d'un ordre d'infinitude supérieur ; les autres sont d'un ordre inférieur. STROWSKI a bien indiqué l'importance capitale de ce texte (*Pascal et son temps*, t. II, p. 287 et suiv., p. 314) : d'après son propre témoignage (*Correspondant* du 25 novembre 1921, p. 710), elle lui a été révélée par DUHEM, qui avait de Pascal une connaissance tout à fait intime.

(2) Voir à ce sujet l'appendice I.

En effet, observe Pascal à la suite du texte précédemment cité, « j'ai tenu à ajouter ces quelques remarques, familières à ceux qui pratiquent les indivisibles, afin de faire ressortir la liaison, toujours admirable, que la nature, éprise d'unité, établit entre les choses les plus éloignées en apparence. Elle apparaît dans cet exemple, où nous voyons le calcul des *dimensions des grandeurs continues* se rattacher à la *sommation des puissances numériques* » (1). Elle apparaîtra plus tard, aux yeux de Pascal, dans la discontinuité des ordres. Il reconnaît, en effet, qu'il y a *divers ordres d'infinis*, tels que les uns sont de purs néants devant les autres ; que « l'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie », que « le fini s'anéantit en présence de l'infini, et devient un pur néant » (*233*), tout comme un infini du premier ordre, dira-t-on après lui (2), s'anéantit devant un infini du second ordre, et celui-ci devant un infini du troisième ordre. De là, enfin, il s'élève à l'idée prodigieuse de la discontinuité qui existe entre les corps

(1) « Hæc, quæ indivisibilium studiosis familiaria sunt, subjungere placuit, ut nunquam satis mirata connexio, quâ ea etiam quæ remotissima videntur in unum addicat unitatis amatrix natura, ex hoc exemplo prodeat, in quo, quantitatis continuæ dimensionem, cum numericarum potestatum summâ conjunctam contemplari licet. » (III, 366. Fin du traité *Potestatum numericarum summa.*)

(2) Cournot a parfaitement montré, en ce sens, « que la distinction des divers ordres d'infinis, en grandeur et en petitesse, ne doit pas être reléguée dans la catégorie des abstractions artificielles ou conventionnelles ; qu'elle tient à la nature des choses et qu'on ne peut s'en passer pour l'intelligence, pour la juste interprétation des phénomènes naturels ». Ainsi, dit-il, « quand les dimensions linéaires de quelques amas de terre ou d'eau croissent par milliers de mètres, les surfaces croissent par millions de mètres carrés, les volumes croissent par milliards de mètres cubes ; et plus les nombres croissent dans la première série, plus ils sont disproportionnés aux nombres correspondants de la deuxième série, et ceux-ci aux nombres correspondants de la troisième. Voilà ce qui fait dire aux géomètres qu'à un infini du premier ordre dans la première série correspond dans la seconde un infini du second ordre et dans la troisième un infini du troisième ordre. » (*Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*, Paris, Hachette, 1872, t. I, p. 272-274.)

et les esprits, entre les esprits et la charité, entre notre justice et la justice divine. Multipliez les corps, vous n'en ferez pas sortir le moindre des esprits ; multipliez les productions des esprits, vous n'en ferez pas sortir le moindre mouvement de charité (793).

Et voici que de cette révélation de la discontinuité des ordres sort une autre vue vertigineuse, celle de la double infinité de la nature : de cette nature qui est tout entière comprise dans l'entre-deux, qui se meut tout entière entre l'infiniment grand et l'infiniment petit, sans jamais atteindre ni l'un ni l'autre de ces deux termes « infiniment différents », et « néanmoins relatifs l'un à l'autre », qui se rejoignent en Dieu et en Dieu seul. En effet, chacun des ordres n'est comparable qu'à lui-même, le fini au fini, l'infiniment petit à l'infiniment petit, en sorte qu'on parcourt une infinité de divisibles en une infinité d'instants, et un espace fini en un temps fini (*Esprit géométrique*, IX, 261-262 ; 179). Considérons un indivisible, par exemple, à l'égard de l'étendue (1) : il en diffère non seulement de nom, mais encore de genre, comme le zéro à l'égard des nombres, car cet indivisible multiplié autant de fois qu'on voudra ne peut jamais former qu'un seul et unique indivisible et jamais une étendue. Et l'on trouvera un pareil rapport « entre le repos et le mouvement, et entre un instant et le temps ; car toutes ces choses sont hétérogènes à leurs grandeurs, parce qu'étant infiniment multipliées elle ne peuvent jamais faire que des indivisibles, non plus que les indivisibles d'étendue, et pour la même raison. Et alors on trouvera une correspondance parfaite entre ces choses ;

(1) Rappelons que les *indivisibles*, dans la terminologie (d'ailleurs assez impropre) de Cavalieri (1635), correspondent à nos *infinimen petits*. Ils désignent « des lignes, des surfaces ou des volumes élémentaires qui décroissent indéfiniment à mesure que leur nombre augmente indéfiniment » (HATZFELD, *Pascal*, p. 166). Dans le fragment de l'*Esprit géométrique*, Pascal critique l'*interprétation atomiste* de la doctrine des indivisibles. Voir à ce sujet l'appendice I.

car toutes ces grandeurs sont divisibles à l'infini, sans tomber dans leurs indivisibles, de sorte qu'elles tiennent toutes le milieu entre l'infini et le néant » (IX, 268 ; 183) : ce qu'on peut prouver encore en montrant que tout mouvement, tout nombre, tout espace, tout temps, si grand qu'il soit, peut être augmenté sans arriver à l'infiniment grand, et, si petit qu'il soit, peut être diminué sans arriver à l'infiniment petit, c'est-à-dire au repos, au zéro, à l'indivisible, à l'instant, « de sorte qu'ils se soutiennent tous entre le néant et l'infini, étant toujours infiniment éloignés de ces extrêmes » (IX, 256 ; 174). Et « ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toutes parts, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps. Sur quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix, et former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même » (IX, 269-270 ; 184).

Si j'ai insisté sur cette question, qui est d'ailleurs capitale, c'est afin de montrer, par un exemple précis, tout le parti que Pascal a tiré de ses découvertes et méditations mathématiques. On arriverait à des conclusions analogues en prenant pour point de départ ses recherches sur la *probabilité*, qui, au surplus, se lient étroitement au problème des divers ordres d'infinis (1). Nous verrons

(1) C'est là ce qu'a parfaitement reconnu Cournot. « Il existe », dit-il dans ses *Considérations* (I, 276), « un lien intime entre la théorie mathématique du hasard et la conception de l'infini en grandeur et en petitesse. » Et il en donne des exemples très suggestifs : probabilité de tomber sur un élément déterminé de la série des nombres, comparée à la probabilité de tomber sur une combinaison binaire déterminée ; chance qu'une bille aille toucher la bande au point mathématique où elle se divise en deux parties rigoureusement égales,

en effet comment Pascal, dans l'argument du pari, applique la règle des partis au problème considéré : parier pour ou contre Dieu. Nous montrerons comment ses vues sur le hasard et la probabilité, qui contenaient en germe une complète rénovation de la logique, l'ont amené à discerner, dans la « convergence des probabilités » exclusive du hasard, la véritable méthode de la connaissance.

Il suffit de signaler ici le point où s'amorcent ces doctrines pascaliennes. Il suffira également de rappeler comment la *physique* a révélé à Pascal un autre de ses principes fondamentaux : le *primat de l'expérience*. Ses adversaires, au nom d'un système métaphysique, niaient jusqu'à la possibilité de l'existence du vide : consultons les faits, dit Pascal ; si les faits démontrent que le vide existe, c'est donc qu'il est possible, et que le système au nom duquel on le nie est faux (1). Lorsqu'un conflit surgit entre un fait et une théorie, c'est la théorie qui doit plier devant le fait : car les expériences, écrit-il dans son fragment d'un *Traité du vide* (II, 136 ; 78), sont les seuls principes de la physique ; elles seules nous donnent l'intelligence de la nature ; elles seules départagent entre les théories adverses, et jugent du vrai. Le rôle propre de la raison n'est donc pas d'édifier des théories, mais de reconnaître les faits : il ne consiste pas à reconstruire le

comparée à la chance que cette bille s'arrête au point milieu de la ligne médiane : ceci est « l'impossible dans l'impossible ; c'est une chance unique contre un nombre de chances qui est infini et de plus compris parmi les infinis du second ordre ; c'est une probabilité infiniment petite du second ordre ».

(1) Pareillement faux est le système qui, tout en tenant compte du fait, n'est pas celui que le fait commande, mais celui que nous imposent nos préventions. « Lorsqu'on est accoutumé à se servir de mauvaises raisons pour prouver des effets de la nature, on ne veut plus recevoir les bonnes lorsqu'elles sont découvertes. L'exemple qu'on en donna fut la circulation du sang, pour rendre raison pourquoi la veine enfle au-dessous de la ligature » (*96*). Pour expliquer cet afflux du sang, on invoquait contre Harvey l'horreur du vide.

réel, mais à s'y soumettre ; car le réel est l'œuvre de plus puissant que nous. « Soumission et usage de la raison, en quoi consiste le vrai christianisme » (*269*).

2. — Mais Pascal n'est pas seulement géomètre et physicien : il est *honnête homme*. Ses pensées, pour la plupart, sont « nées sur les entretiens ordinaires de la vie » (*18*). Il a vécu dans le monde ; il a connu les sentiments, les passions, les préventions, l'inconstance et l'agitation des hommes, et les raisons de tout cela, et les ressorts cachés de tous nos actes et de tous nos raisonnements, aussi bien que la manière dont on persuade les hommes. « J'avais passé longtemps, dit-il, dans l'étude des sciences abstraites, et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté. Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que ces sciences abstraites ne sont pas propres à l'homme, et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant » (*144*). Cependant il s'est aperçu que la science de l'homme est encore plus ignorée que la géométrie : peut-être est-il meilleur à l'homme de s'ignorer pour être heureux? Du moins, à vivre parmi les hommes, Pascal a compris que la *véritable science* est celle de l'homme, et que la *véritable méthode* n'est pas la méthode démonstrative, trop rigide et tout extérieure, mais celle qui a le sens de la complexité des principes, des différences entre les individus, et qui, par une sorte de « correspondance » secrète ou de « communauté d'intelligence », entre dans les sentiments des hommes, pour les forcer à faire réflexion sur soi et à trouver au dedans de soi la vérité dont on parle (*1*, *7*, *14*, *15*).

3. — Enfin, ce savant, cet homme est un chrétien soumis. A l'expérience du monde et des hommes il a joint une expérience plus haute, qui est, si l'on peut dire, l'*expérience de Dieu*. Pascal a eu « faim des choses spirituelles, faim de la justice » (*264*) ; Pascal a cherché, Pas-

cal a cru, Pascal a vécu de sa foi et par sa foi : et cette connaissance et cette vie selon la foi lui ont donné la clef qui ouvre toutes choses, parce qu'elles lui ont révélé la *fin* et le *principe* de tout. Ainsi, il s'est haussé jusqu'à l'*ordre de la charité*, ou plus exactement il s'en est rendu digne, parce qu'il a su « s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet » (*245*). A cette lumière, qui est la lumière de la charité, tout s'organise et tout s'éclaire, parce que la fin nous apprend le *sens* de tout le reste, et la manière de l'*utiliser* pour parvenir au vrai, au bien, à la béatitude.

L'adaptation des moyens à la fin : la méthode

Tels sont les moyens dont dispose Pascal : comment va-t-il les adapter à la fin qu'il se propose? En d'autres termes, quelle sera sa méthode?

La première qui se présente à lui est la *méthode géométrique*, modèle accompli de l'art de définir et de l'art de démontrer, et dont l'ordre est le plus parfait qui soit entre les hommes (*Esprit géométrique*, IX, 247 ; 168). Pascal en fait grand cas : « ce qui passe la géométrie nous surpasse », écrit-il (IX, 242 ; 165) ; et ailleurs : « La méthode de ne point errer est recherchée de tout le monde. Les logiciens font profession d'y conduire, les géomètres seuls y arrivent, et, hors de leur science et de ce qui l'imite, il n'y a point de véritables démonstrations » (*Art de persuader*, IX, 287 ; 194). En effet, les règles dont ils se servent sont « simples, naïves, naturelles », comme il convient à des règles véritables ; elles ne guindent pas l'esprit, comme les *barbara* et *baralipton* des logiciens ; et surtout elles nous donnent le moyen de discerner infailliblement le vrai du faux, elles nous assignent certainement le chemin qui doit nous conduire où nous tendons : or c'est là ce qui importe, car celui qui tient la vérité dans la même main qu'une multitude d'erreurs,

sans être capable de l'en distinguer, ne la tient pas ; dans un mélange composé de quantité d'herbes inutiles ou nuisibles, les bonnes demeureront sans effet (IX, 288-289 ; 195).

Cependant, cette méthode géométrique, si parfaite qu'elle soit, et quelque secours qu'elle doive nous prêter dans nos démonstrations, ne suffit pas à l'homme. Elle ne s'adresse qu'à l'entendement : or, il faut toucher la volonté, qui veut le bonheur (*Art de persuader*, IX, 271-274 ; 184-186). Bien plus, elle ne se suffit pas à elle-même : elle se suspend à des principes qu'elle ne connaît pas, qu'elle ne peut ni définir, ni prouver, et cela en raison de leur « extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que le discours » (*Esprit géométrique*, IX, 257 ; 175). Ainsi, la géométrie doit faire appel à un autre mode de connaissance que le discours : et c'est ce que Pascal appelle « la lumière naturelle », ou plus simplement « la nature » (IX, 246-247 ; 168. Cf. *434*), le cœur ou l'instinct (*282*). Voilà pourquoi les géomètres qui ne sont que géomètres, accoutumés aux principes nets et grossiers de la géométrie, ne voient pas ce qui est devant eux, et se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier (*1*).

Concluons. La méthode géométrique est très utile : à la différence de la logique, elle « garde l'ordre », parce qu'elle fait voir la manière dont les vérités s'engendrent les unes les autres et s'enchaînent dans la nature. Mais elle est « inutile en sa profondeur » (*61*). Pourquoi? c'est qu'elle ne touche pas l'homme, et ne le renseigne point sur la seule chose qui lui importe : sa fin.

Pour avoir prise sur l'homme, il faut nécessairement recourir à une autre méthode : à l'art de définir et de démontrer il faut joindre l'*art de persuader*, c'est-à-dire d'agréer et de convaincre (IX, 271, 275-276 ; 184, 187-188). Cet art « a un rapport nécessaire à la manière dont

les hommes consentent à ce qu'on leur propose, et aux conditions des choses qu'on veut faire croire. » Il est incomparablement plus délicat et plus subtil, d'autant que son objet est plus complexe et plus varié. Ici, et plus encore pour agréer que pour convaincre, pas de règles fermes : ou, s'il y a des règles, et ce sont peut-être les véritables (1), on ne peut les formuler, car l'application en varie avec les individus eux-mêmes, à la place desquels il faut se mettre, et aux principes desquels il faut s'ajuster, si l'on veut se faire entendre d'eux. Or, « à mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux » (7). Ce ne sont pas des orgues ordinaires que l'homme ! Il faut savoir où sont les touches (*111*). Et cela vient de ce que « les principes du

(1) Pascal observe en effet (IX, 276 ; 188) : « Ce n'est pas que je ne croie qu'il y ait des règles aussi sûres pour plaire que pour démontrer... Mais j'estime, et c'est peut-être ma faiblesse qui me le fait croire, qu'il est impossible d'y arriver » : ou, du moins, il y a « extrême difficulté » à le faire. Ainsi s'expliquerait, me semble-t-il, la pensée fort obscure : « Géométrie, finesse. — La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale ; c'est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l'esprit, qui est sans règles » (*4*). Le *jugement*, qui « est celui à qui appartient le sentiment », est une faculté d'appréhension et d'appréciation immédiate, qui s'oppose, ici du moins, à l'*esprit*, d'où relèvent « les sciences », comme la *finesse* s'oppose à la *géométrie* (*4*). Et ce jugement se conforme à des règles, qui sont comme « la montre » de l'esprit (*5*), et qui se modèlent elles-mêmes sur une réalité supérieure, appréhendée par le cœur, une dans son principe, diverse dans ses manifestations. C'est ce qu'a très bien vu Ravaisson (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887, p. 412), à l'opposé de la plupart des commentateurs. Cf. également ce passage très caractéristique de la *Vie de Pascal*, par Mme Périer (I, 72) : « Il s'était fait des règles d'éloquence toutes particulières, qui augmentaient encore son talent... Il concevait que cet art consistait dans de certaines dispositions qui doivent se trouver entre l'esprit et le cœur de ceux à qui l'on parle d'un côté, et les pensées et les expressions dont on se sert ; mais que les proportions ne s'ajustent proprement ensemble que par le tour qu'on y donne. C'est pourquoi il avait fort étudié le cœur de l'homme et son esprit ; il en savait tous les ressorts parfaitement bien. Quand il pensait quelque chose, il se mettait en la place de ceux qui doivent l'entendre ; et examinant si toutes les proportions s'y trouvaient, il voyait ensuite quel tour il leur fallait donner... »

plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. Un homme a d'autres plaisirs qu'une femme ; un riche et un pauvre en ont de différents ; un prince, un homme de guerre, un marchand, un bourgeois, un paysan, les vieux, les jeunes, les sains, les malades, tous varient ; les moindres accidents les changent » (IX, 276-277 ; 188).

Dans ces conditions, rien n'est plus difficile que de « faire voir la liaison des vérités avec leurs principes soit de vrai, soit de plaisir », puisqu'il est bien peu de ces principes qui demeurent fermes et sans être jamais démentis. Tout ce qu'on en peut dire, c'est que, pour conduire méthodiquement nos preuves et les rendre, autant qu'il se peut, convaincantes, solides et immuables, on devra constamment observer ces trois règles : 1° définir clairement tous les termes dont on doit se servir, ou tous les noms qu'on impose, surtout lorsqu'ils sont obscurs ou équivoques ; 2° ne proposer que des principes ou axiomes évidents, « car si l'on n'assure le fondement on ne peut assurer l'édifice » ; 3° substituer toujours mentalement les définitions à la place des définis dans la démonstration (IX, 277-282 ; 189-191).

Règles communes et connues de tous, dira-t-on. Plût à Dieu qu'elles le fussent ! Car, s'il n'est rien de plus utile et de plus universel, il n'est rien non plus de si inconnu, rien de plus difficile à pratiquer. En vérité, remarque profondément Pascal (IX, 282-286 ; 191-193), il y a bien de la différence entre celui qui répète mentalement une chose sans y prêter attention, et celui qui la comprend parfaitement de telle sorte qu'il soit « entré dans l'esprit » de la chose, qu'il en discerne tous les principes et toutes les conséquences, et qu'elle ait assez fait d'impression sur lui pour s'y enraciner et s'y affermir : entre les deux, il y a toute la différence d'un homme plein de vie

et de force d'avec un homme mort » (1). Pascal le montre à propos du « Je pense, donc je suis », de Descartes ; on le montrerait tout aussi bien à propos de son triangle arithmétique ou de telle de ses pensées.

Concluons. « Rien n'est plus commun que les bonnes choses : il n'est question que de les discerner. Et il est certain qu'elles sont toutes naturelles et à notre portée, et même connues de tout le monde : mais on ne sait pas les distinguer » (IX, 288-289 ; 195). Or, pour *distinguer* ou *discerner* les principes, et c'est en cela que réside la méthode (2), l'esprit de géométrie ne suffit plus : l'esprit

(1) « Ceux qui ont l'esprit de discernement savent combien il y a de différence entre deux mots semblables, selon les lieux et les circonstances qui les accompagnent. Croira-t-on, en vérité, que deux personnes qui ont lu et appris par cœur le même livre le sachent également, si l'un le comprend en sorte qu'il en sache tous les principes, la force des conséquences, les réponses aux objections qu'on y peut faire, et toute l'économie de l'ouvrage ; au lieu qu'en l'autre ce soient des paroles mortes, et des semences qui, quoique pareilles à celles qui ont produit des arbres si fertiles, sont demeurées sèches et infructueuses dans l'esprit stérile qui les a reçues en vain? (IX, 283 ; 192)... Les mêmes pensées poussent quelquefois tout autrement dans un autre que dans leur auteur : infertiles dans leur champ naturel, abondantes étant transplantées » (IX, 286 : 194). J'ai cité et discuté dans mon *Descartes*, p. 215, n. 1, le passage relatif au *Cogito*. — Il faut lire toutes ces pages, où Pascal définit admirablement ce que c'est que « comprendre ».

(2) Platon a montré pareillement que le rôle propre de la dialectique est de diviser ou de discerner l'être selon ses articulations naturelles (*Phèdre* 265 E, *Sophiste* 253 D). Substituer à l'unité homogène et confuse des Eléates, dont le fruit est un scepticisme toujours renaissant, l'harmonieuse diversité d'un monde de formes articulées, tel est le sens de la révolution opérée par Socrate et par ses grands disciples, Platon et Aristote (Voir mon travail sur la *Notion du nécessaire chez Aristote*, p. 45, p. 53-54). Descartes également, ainsi que je l'ai indiqué ailleurs (*Descartes*, p. 196), a eu le sentiment net que l'ordre se diversifie avec les sujets auxquels il s'applique. Et avant Pascal, quoique sans doute moins fortement que lui, il a compris que la seule manière de connaître est de voir : c'est pourquoi, en mathématiques même, il s'efforce de ramener la *mesure* à l'inspection de l'*ordre* ou de l'arrangement, ou, pour parler comme Leibniz, la quantité (qui est l'objet du discours) à la qualité (qui est l'objet de l'intuition ou du cœur). Sur ce dernier point, voir mon *Descartes*, p. 118[1], p. 186.

de finesse est requis. « Il n'est question que d'avoir bonne vue, mais il faut l'avoir bonne » (*1*).

La véritable méthode devra donc joindre l'intuition à la logique, et à l'esprit de géométrie l'esprit de finesse : celui-là démontre, prouve et conclut ; celui-ci perçoit d'une vue les *principes* et l'*ordre*, et il convainc.

Pascal ne se contentera point des preuves géométriques ou démonstratives, non plus que des raisonnements métaphysiques. « Les preuves de Dieu métaphysiques sont si éloignées du raisonnement des hommes, et si impliquées, qu'elles frappent peu ; et quand cela servirait à quelques-uns, cela ne servirait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration, mais une heure après ils craignent de s'être trompés » (*543*. Cf. *243* et *556*). En outre, de telles preuves ne peuvent nous conduire qu'à une connaissance spéculative de Dieu : or, « connaître Dieu de cette sorte » est « ne le connaître pas » (1). Pascal rejette également ces « raisons communes qui prouvent peu, ou qui ne prouvent qu'à ceux qui sont déjà persuadés » (2). C'est que son dessein n'est pas seulement de prouver,

(1) Tel est le témoignage exprès de Mme Périer (XII, ccxliii ; 20), et il est très important pour l'intelligence du terme « connaître » chez Pascal. Ainsi que l'a très bien vu Vinet (*Études sur B. Pascal*, p. 103), « c'est peu de connaître Dieu si on ne le possède, et même on ne le connaît pas à moins de le posséder ; car si tout le sens du mot *connaître* est intellectuel dans certains cas, il ne l'est point dans tous ; et l'on pourrait dire généralement que la connaissance intellectuelle ou le *savoir* n'est que le préliminaire, l'enveloppe ou l'empreinte logique de la véritable connaissance. Voilà le nœud du livre des *Pensées*. » L'emploi du terme « connaître » dans ce sens plein est d'ailleurs conforme à l'usage du Nouveau Testament : « In hoc scimus quoniam cognovimus eum [Jesum Christum], si mandata ejus, observemus. Qui dicit se nosse eum, et mandata ejus non custodit, mendax est, et in hoc veritas non est. Qui autem servat verbum ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est : et in hoc scimus quoniam in ipso sumus » (1re *Épître de S. Jean*, II, 2-5). « Qui facit veritatem venit ad lucem, ut manifestentur opera ejus, quia in Deo sunt facta » (Jean, III, 21).

(2) Filleau de la Chaise (XII, cci). Ce qui suit est tiré de la *Préface de Port-Royal* (XII, cxciv ; 313), et de Filleau (XII, ccii, cciv).

mais de « convaincre et persuader l'esprit », et plus encore de « toucher et disposer le cœur ». Pour cela, il lui faut trouver des principes aussi incontestables que ceux des géomètres, mais qui soient susceptibles en même temps, et d'abord, de toucher le cœur de l'homme, de lever les obstacles qui s'opposent à la réception de la vérité, de l'arracher à ses passions, et de le porter à agir et à croire, ou, tout au moins, à souhaiter que Dieu soit. Et, puisqu'il ne s'agit pas tant de prouver Dieu que de le faire sentir, il faut « rappeler les hommes à leur cœur et les faire commencer par se bien connaître eux-mêmes » ; ils ne manqueront point d'y trouver des traces de Dieu, car le sceau de Dieu sur ses ouvrages est éternel et ineffaçable, et ils retrouveront du même coup le « sentiment de cette présence de Dieu que son immensité rend perpétuelle partout. »

Nous verrons comment Pascal s'y est pris pour atteindre ce but. Notons seulement que cette introduction est indispensable à l'administration de la preuve. Toute proposition que l'on prouve se conclut de deux prémisses, une prémisse de droit, une prémisse de fait. Or, la première est toujours posée par l'esprit, ou, si l'on veut, par la mentalité : il faut admettre la *non-impossibilité* du miracle pour reconnaître le *fait* miraculeux ; celui qui s'y refuse, quoi qu'on fasse et quelques preuves qu'on lui apporte, ne le reconnaîtra jamais : celui qui ne veut pas de Dieu ne le trouvera jamais. Il est donc indispensable de créer, avant toutes choses, cet état d'esprit, d'obtenir cette disposition au vrai, c'est-à-dire de redresser l'intelligence et de purifier le cœur. « C'est pourquoi, écrit Mme Périer en parlant de son frère, quand il avait à conférer avec quelques athées, il ne commençait jamais par la dispute, ni par établir les principes qu'il avait à dire : mais il voulait auparavant connaître s'ils cherchaient la vérité de tout leur cœur ; et il agissait suivant cela avec eux, ou pour les aider à trouver la lumière qu'ils n'avaient

pas, s'ils la cherchaient sincèrement, ou pour les disposer à la chercher et à en faire leur plus sérieuse occupation, avant que de les instruire, s'ils voulaient que son instruction leur fût utile » (I, 80 ; 22).

La mentalité une fois créée, c'est-à-dire une fois que l'homme a été mis dans la disposition de chercher la vérité, quelles preuves lui en donner? Des *preuves morales et historiques*, fondées sur les *faits* (1). Ici, Pascal est tout à fait génial, et il instaure, deux siècles avant nous, la méthode qu'un Newman et un Cournot devaient reprendre et dans laquelle nous commençons seulement à discerner la méthode universelle de la connaissance. J'en indique

(1) Filleau de la Chaise a parfaitement vu cela dans son *Discours sur les Pensées de M. Pascal* : « Il montra clairement qu'il n'y a que les preuves morales et historiques, et de certains sentiments qui viennent de la nature et de l'expérience qui soient de leur portée [des hommes] ; et il fit voir que ce n'est que sur des preuves de cette sorte que sont fondées les choses qui sont reconnues dans le monde pour les plus certaines. Et, en effet, qu'il y ait une ville qu'on appelle Rome, que Mahomet ait été, que l'embrasement de Londres soit véritable, on aurait de la peine à le démontrer ; cependant ce serait être fou d'en douter et de ne pas exposer sa vie là-dessus, pour peu qu'il y eût à gagner. Les voies par où nous acquérons ces sortes de certitudes, pour n'être pas géométriques, n'en sont pas moins infaillibles, et ne nous doivent pas moins porter à agir ; et ce n'est même que là-dessus que nous agissons presque en toutes choses » (XII, ccIII-ccIV). Ce texte, qui porte manifestement la griffe de Pascal, est extrêmement remarquable, et par l'emploi qui y est fait des termes « preuves morales et historiques », « nature », « expérience », et par le point d'insertion qu'on y trouve pour l'argument du pari, et enfin par la vue extraordinairement juste, et nouvelle pour l'époque, des véritables voies de la certitude. Chose étrange ! Port-Royal et les Jansénistes n'ont rien retenu de cette conception si remarquable, qui nous donne la clé de la méthode pascalienne : il est vrai qu'elle était tout à fait en dehors de leur horizon intellectuel. C'est le mérite de Filleau de la Chaise de l'avoir notée avec soin dans le *Discours sur les Pensées*, et plus encore dans le traité que les anciennes éditions des *Pensées* donnaient à la suite de ce *Discours*, et du *Discours sur les preuves des livres de Moïse*, à savoir *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce, et aussi certaines que celles de la géométrie*. Il est très regrettable que ces deux derniers traités n'aient pas été réédités dans la grande édition des *Œuvres* de Pascal.

ici les linéaments : nous l'étudierons en plus grand détail lorsque nous aurons à définir l'ordre du cœur.

Tandis que la plupart « s'établissent juges souverains de toutes choses sur un petit nombre de principes qu'ils ont », c'est-à-dire, en somme, « sur des principes inventés par des hommes, et par conséquent suspects », Pascal se fonde sur *les faits, qui sont l'œuvre de Dieu* (1) : et ainsi, « ce qu'on leur donne pour preuve étant de la nature des faits, c'est-à-dire capable d'une certitude et d'une évidence entière, la raison et le bon sens les obligent de commencer par celles-ci, et de conclure, si elles se trouvent convaincantes, qu'ils se trompaient dans les leurs » (XII, CCXXXVI, CCXVI). Qui oserait se vanter de connaître assez à fond jusqu'où va le pouvoir de Dieu? La raison n'est pas au-dessus des choses, mais les choses sont au-dessus de la raison (XII, CXCVII). Celle-ci doit s'incliner : soumission aux faits, quand bien même ils la surpassent, telle est la démarche propre de la raison (*267-272*).

Voici, à grands traits, la dialectique pascalienne.

« C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement ; et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge, et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît faux. C'est pourquoi, toutes les fois qu'une proposition est inconcevable, il faut en suspendre le jugement et ne pas la nier à cette marque, mais en examiner le contraire ; et si on le trouve manifestement faux, on peut hardiment affirmer la première, tout incompréhensible qu'elle est..., puisque, ces deux contraires étant tous deux inconcevables, il est

(1) « La parole de Dieu étant infaillible dans les faits mêmes. » *Dix-huitième Provinciale*, VII, 50-51.

néanmoins nécessairement certain que l'un des deux est véritable » (*Esprit géométrique*, IX, 259-260; 177-178). Et Pascal s'appuie sur ce principe pour prouver que la divisibilité infinie de la grandeur continue est vraie, quoique incompréhensible, parce que le contraire conduit à des absurdités manifestes, et d'abord à la négation de l'objet mathématique. C'est de la même manière qu'il a établi la réalité du vide, tout inconcevable qu'elle soit.

La raison pose naturellement les contraires, mais elle ne peut, par elle-même et par ses seules ressources (1), décider entre eux. Kant a vu cela; mais Kant conclut : pas de solution des antinomies par la raison spéculative; entre la thèse, qui pose la création, les substances simples, la causalité libre, l'Etre nécessaire, et l'antithèse, qui les nie, la raison spéculative demeure en suspens. On aboutit ainsi à une sorte de scepticisme transcendantal, d'où l'on ne pourra sortir que par un acte de foi qui *posera* la thèse. Mais qui ne voit qu'une telle solution est aussi dangereuse que l'incertitude d'où elle nous tire, puisque l'important, pour Kant, dans cet acte de foi, est l'affirmation « Je crois », et non pas l'affirmation « Dieu est » (2)? Pascal dit, au contraire : il doit y avoir une solution; il y a une solution; cherchons. D'où vient cette différence?

Kant réalise les antinomies *de notre raison*, et les prend

(1) *C'est-à-dire sans s'appuyer sur les faits.* En cela Pascal, quoi qu'on ait pu prétendre, n'est nullement fidéiste, mais il est parfaitement orthodoxe. « Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse, anathema sit. » (*Constitutiones Concilii Vaticani, sessio III, canones de Revelatione*, 1. DENZINGER, 1653). Il faut noter, en effet, dans ce canon, les expressions « per ea quæ facta sunt » et « posse ».

(2) *Critique de la raison pure. Méthodologie transcendantale*, ch. II, 3e section (trad. Barni, Flammarion, t. II, p. 290). Comme dit très bien RUYSSEN (*Kant*, Paris, Alcan, 3e éd., p. 154) : « La science est certaine, mais elle n'atteint que le phénomène; la foi morale atteint l'absolu, mais elle est dénuée de valeur objective ».

pour des antinomies *des choses*, alors que la contradiction n'est pas dans le réel, mais dans l'esprit humain (1). Là est son erreur. Elle provient de ce qu'en fait Kant ne croit pas à la vérité, c'est-à-dire au réel : il n'y a point de place dans sa philosophie pour une notion véritable de l'expérience (2) ; il enferme le vrai dans notre esprit. Et la conséquence en est que, là où notre esprit dresse des antinomies, thèse contre antithèse, il n'y a nulle issue possible.

Pascal voit beaucoup plus loin et plus juste. C'est que Pascal croit à la vérité, au réel. Donc, là où nous dressons des antinomies, il faut chercher une issue, car *elle existe*. Et ce qui nous fournira la solution, ce qui nous fera trouver l'issue, en nous faisant trouver la vérité, c'est la conformité au réel : le fait départage (3).

Incompréhensible :	INCOMPRÉHENSIBLE :
1. que Dieu soit,	1. qu'il ne soit pas ;
2. que l'âme soit avec le corps,	2. que nous n'ayons pas d'âme ;
3. que le monde soit créé,	3. qu'il ne le soit pas ;
4. que le péché originel soit,	4. qu'il ne soit pas.

SOLUTION :

Tout ce qui est *incompréhensible* ne laisse pas d'ÊTRE.

(1) COURNOT a très bien vu cela (*Essai sur les fondements de nos connaissances*, § 145. Cf. *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, § 188). Et il a montré en quoi la solution de Pascal, qui oppose à la raison la foi religieuse et nous propose la foi par la pratique, manifeste « un sentiment plus vrai et plus profond des conditions et des besoins de la nature humaine » (*Essai*, § 394, note), bien qu'à vrai dire Cournot n'ait qu'une vue incomplète de cette solution et n'en ait pas discerné l'aspect éminemment rationnel.

(2) Voir à ce sujet une très intéressante étude de DELBOS, *Sur la notion de l'expérience dans la philosophie de Kant* (Bibliothèque du Congrès international de philosophie, Paris, Colin, t. IV, p. 363 et suiv.).

(3) « Si les hommes savent quelque chose d'assuré, ce sont les faits » (FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les preuves des livres de Moyse*, début). — Le tableau qui suit n'est que l'exposé de la pensée *230*, et

Exemples : le nombre infini ; un espace infini, égal au fini.

En effet, ces deux « incompréhensible » ne sont pas du même ordre et n'ont pas même valeur. Le premier tient à notre raison, ou, plus exactement, à notre *logique;* le second tient aux *faits*. En d'autres termes, Dieu, par exemple, est *incompréhensible* à la raison humaine, parce qu'infini, parce qu'à la fois transcendant *et* immanent, mouvant l'homme infailliblement *et* librement (*231*, *233*, *Dix-huitième Provinciale*); mais, sans Dieu, les faits, c'est-à-dire la nature tout entière et les effets de nature, aussi bien que notre nature et notre existence même, sont INCOMPRÉHENSIBLES. De même, dit Pascal, le péché originel est *incompréhensible*, et il n'y a rien, sans doute, qui choque plus notre raison, rien qui nous heurte plus rudement que cette doctrine : mais, « sans ce mystère, le plus *incompréhensible* de tous, nous sommes INCOMPRÉHENSIBLES à nous-mêmes : ... de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme » (1). Or, entre notre logique

la « solution » est tirée de la pensée *430* (A. P. R. Prosopopée. XIII, 334 ; 524-525). Il convient de noter la manière dont sont formulées ces antinomies : thèse et antithèse expriment chacune une vérité, en un certain sens, l'une pour la raison logique, l'autre pour la raison des effets. Mais la première doit céder devant la seconde. Voir une note très pénétrante de BRUNSCHVICG à la pensée *230*.

(1) *434 :* XIII, 349 ; 532. Ici, Pascal pousse trop loin les choses. Outre qu'il exagère ce qu'il y a de choquant dans le péché originel, on ne saurait admettre que, sans ce mystère, nous soyons, comme il le dit, incompréhensibles à nous-mêmes, ou, en d'autres termes, que le péché originel soit *la seule* explication possible de ce que nous constatons en nous. Assurément il y a, comme l'a vu Pascal, un *déséquilibre* dans notre nature : mais ce déséquilibre pourrait, à la rigueur, s'expliquer par le fait naturel de l'hérédité transmettant et accumulant les tares mieux qu'elle ne fait les qualités. Qu'il s'explique cependant *plus aisément* par le péché originel, *supposé connu*, comme il l'est par la révélation, cela est certain ; mais, en allant plus loin, on risque de forcer les faits et de dépasser les conclusions qu'ils autorisent. Cette dernière antinomie n'a donc pas la valeur des trois autres (Dieu, l'âme, la création), qui, elles, conservent toute leur force probante.

et les faits, entre nos concepts et la réalité, le choix ne saurait être douteux : notre logique doit plier devant les faits, nos concepts doivent céder devant la réalité. Il faut donc affirmer Dieu, l'âme, la création, le péché, tout *incompréhensibles* qu'ils soient à l'homme, parce que sans eux la réalité donnée est INCOMPRÉHENSIBLE (1). Et lorsque nous nous serons ainsi soumis aux faits, nous nous apercevrons que, si ces vérités nous *semblent* incompréhensibles, si chacune d'entre elles est faite de vérités qui « semblent se contredire » et que certains « croient incompatibles », tout ce qu'on est en droit d'en conclure c'est que nos concepts, notre langage, notre logique ne leur conviennent point et ne sauraient leur convenir, alors qu'en réalité ces vérités « subsistent toutes dans un ordre admirable », où elles s'accordent sans s'identifier, la foi nous apprenant à les mettre, chacune dans son ordre, à des plans différents, et en des sujets différents (2).

Ainsi la dialectique pascalienne ne nie en aucune manière la raison pour édifier la foi sur ses ruines : elle est un effort, au contraire, pour montrer que la religion chrétienne est éminemment conforme à la raison, et que le propre de la raison est de s'y soumettre (3). Seule-

(1) Dans ses *Remarques* de 1728 (III), VOLTAIRE proteste : « Quelle étrange explication ! *L'homme est inconcevable, sans un mystère inconcevable.* C'est bien assez de ne rien entendre à notre origine, sans l'expliquer par une chose qu'on n'entend pas », ou « par un système inintelligible. Ne vaut-il pas mieux dire : *je ne sais rien* ? Un mystère ne fut jamais une explication. » S'il en était ainsi, il faudrait rejeter sans examen une théorie comme celle d'Einstein, et passer condamnation sur toute la science, qui n'explique et ne manie les phénomènes qu'à condition de les rattacher à des réalités ou à des principes qu'elle constate dans leurs effets, mais sur la nature desquels elle ne fait que des hypothèses, toujours remplaçables, et toujours plus ou moins vite remplacées, par d'autres hypothèses.

(2) Voir en appendice l'explication de la pensée *862*, et, au début de la leçon suivante, le texte très important de l'*Entretien avec M. de Saci*, qui fait application de ce principe à la nature humaine.

(3) Beaucoup plus perspicace en cela que certains de ses modernes héritiers, VOLTAIRE a parfaitement saisi ce point, et c'est là-dessus

ment, cette raison dont parle Pascal, ce n'est pas la raison orgueilleuse des philosophes, qui s'érige en souverain juge de toutes choses et prétend soumettre le réel à ses règles ; c'est la raison ramenée à son essence, et redressée de manière à s'ajuster aux faits, tant naturels que surnaturels. A la *raison logique* Pascal substitue donc la *raison des effets* (1) : ou, plus exactement, il subordonne la raison logique à la raison des effets, par une démarche toute contraire à celle de l'idéalisme hegelien (2) et qu'annon-

qu'il fait porter tout le poids de sa critique, ainsi que RAUH l'a justement noté dans son étude sur la « Philosophie de Pascal » (*Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 1892, p. 198). Voir la curieuse lettre à M. de la Condamine, du 22 juin 1734, dont l'argument a souvent été repris depuis : « A l'égard de Pascal, le grand point de la question roule visiblement sur ceci, savoir si la raison humaine suffit pour prouver deux natures dans l'homme. Je sais que Platon a eu cette idée et qu'elle est très ingénieuse ; mais il s'en faut bien qu'elle soit philosophique... Les misères de la vie, philosophiquement parlant, ne prouvent pas plus la chute de l'homme que les misères d'un cheval de fiacre ne prouvent que les chevaux étaient tous autrefois gros et gras et ne recevaient jamais de coups de fouet ; et que, depuis que l'un d'eux s'avisa de manger trop d'avoine, tous ses descendants furent condamnés à traîner des fiacres. Si la Sainte Écriture me disait ce dernier fait, je le croirais ; mais il faudrait du moins m'avouer que j'aurais eu besoin de la Sainte Écriture pour le croire, et que ma raison ne suffisait pas. »

(1) Voir les fragments qui portent pour titre *Raison des effets* (section V de l'édition Brunschvicg), et le début de la pensée *430*.

(2) « Le monde logique, tel que le constitue l'idéalisme hegelien, offre, pourrait-on dire, une image renversée du monde réel. C'est ce dont Hegel avait, du reste, lui-même la conscience, puisque, pour bâtir son système, il lui donnait pour base l'identité du pur être, sans rien de plus, avec le pur néant » (RAVAISSON, *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887, p. 401). Hegel, en effet, ne se contente pas d'affirmer l'inséparabilité des contradictoires ; il en proclame l'identité et l'unité fondamentale, au sein de la nature, qui est pour lui l'absolu, dont la fin et la substance est l'esprit humain, et qui se réalise par son développement même, de telle sorte que tout le réel est rationnel, que tout ce qui est doit être, et que la force se trouve divinisée. Cette doctrine est un panthéisme idéaliste, qui réduit Dieu à l'esprit, la genèse des choses à celle des concepts, la métaphysique à la logique ; et c'est un relativisme absolu, qui tend à absorber l'être et le non-être, le vrai et le faux, le bien et le mal, dans une unité où chaque chose est elle-même et son contraire : elle porte « à sa plus extrême rigueur la conception spinoziste de l'immanence » (DELBOS, *Le problème moral*

çait déjà la dialectique platonicienne (1). En d'autres termes, dit en substance Pascal, il y a dans la réalité des effets dont il faut rendre raison : la thèse qui fournit la raison des effets, tout incompréhensible qu'elle paraisse à la raison logique, est la vraie, parce qu'elle est conforme au réel et qu'elle en rend raison.

Les concepts, qui sont l'œuvre de l'homme, doivent plier devant les faits, qui sont l'œuvre de Dieu, et qui s'imposent à l'homme.

La dernière question qui se pose est celle-ci. Le fait départage : or, comment établir le fait? Pascal sait fort bien que le « fait simple » ne peut ni se démontrer, ni s'expérimenter : il ne peut être établi que par l'autorité (*Traité du vide*, II, 131 ; 75). Aux preuves démonstratives il faut donc substituer les preuves morales et historiques : elles sont d'un autre ordre, mais elles ne sont pas moins certaines, et « les voies par où nous acquérons ces sortes de certitudes, pour n'être pas géométriques, n'en sont pas moins infaillibles » (2). Or, en quoi con-

dans la philosophie de Spinoza, Paris, Alcan, 1893, p. 472) ; et en ce sens elle apparaît comme l'exact contrepied de la doctrine pascalienne.

(1) Platon, qui présente avec Pascal de si curieuses affinités, et que Pascal estimait pour sa croyance en l'immortalité comme pour son esprit (*Platon, pour disposer au christianisme. 219*), Platon, dans sa dernière philosophie, a donné du problème de la participation une solution tout à fait comparable à la doctrine de Pascal. Tel est bien, semble-t-il, le sens du *Parménide* : bien que Platon n'y prenne point, en apparence, parti entre les deux thèses en présence, il est évident qu'à ses yeux l'INCOMPRÉHENSIBILITÉ de la seconde thèse, qui pose la non-existence de l'un, prouve la vérité de la première, qui pose l'existence de l'un, quelque *incompréhensible* qu'elle soit : car, selon la formule qui donne sa véritable conclusion au dialogue, si l'un n'est pas, rien n'est. Seulement, cet *un* qui est n'est pas *l'un-un* des Éléates, source toujours renaissante de sophismes ; c'est *l'un-être*, lequel participe du multiple sans s'identifier à lui et engendre des conséquences qui s'opposent, mais qui ne sont pas contradictoires, et qui s'accordent, suivant des règles définies, à des points de vue divers.

(2) FILLEAU DE LA CHAISE, XII, CCIV. Tout ce qui suit est tiré des deux *Discours* déjà cités, et surtout du traité qui y fait suite (éd. des

sistent-elles? Dans *l'accord et la convergence des témoignages indépendants.* Chacune des preuves, prise séparément, ne saurait être tenue pour infaillible ; mais par leur addition, étant assemblées, elles se fortifient tellement qu'elles nous permettent d'arriver à une certitude, sinon plus pleine, du moins plus intime et plus naturelle que celle qu'on a des démonstrations spéculatives ou abstraites. Ainsi de l'incendie de Londres : « combien y a-t-il de gens qui n'ont pas ouï parler vingt fois de cet embrasement? La première, ils auraient peut-être parié égal que la chose était ; peut-être double contre simple à la seconde ; mais après cela qu'ils y songent, ils auraient mis cent contre un à la troisième ; à la quatrième peut-être mille ; et enfin leur vie à la dixième. Car cette multiplication est encore tout autre que celle des nombres... Et la raison en est bien claire ; car à quelque point que l'addition d'un nombre puisse porter la multiplication, il y a toujours bien loin de là à l'infini : au lieu que de l'autre côté *dès la troisième ou seconde preuve, selon qu'elles sont circonstanciées, on peut arriver à l'infini, c'est-à-dire à la certitude que la chose est* » (1).

Tel est le type de toute certitude. Dans l'exposé oral de son *Apologie*, Pascal « fit voir que ce n'est que sur des preuves de cette sorte que sont fondées les choses qui sont reconnues dans le monde pour les plus certaines »

Pensées de Pascal de 1715, à Paris, chez Guillaume Desprez, p. 350 à 358).

(1) *Qu'il y a des démonstrations...* (éd. 1715, p. 351). NEWMAN, dans sa *Grammaire de l'assentiment* (trad. Gaston Paris, Bloud, 1907, p. 258), a très bien vu que toute inférence ou certitude concrète, en astronomie comme en révélation, repose sur une accumulation de probabilités *indépendantes* et *convergentes* : ces deux caractères sont essentiels et complémentaires ; et Pascal, inventeur du calcul des probabilités, l'a parfaitement reconnu. On trouvera des applications particulièrement heureuses de ce mode de raisonnement dans COURNOT, *Essai*, ch. IV ; BERGSON, « Télépathie et coïncidence » (dans l'*Énergie spirituelle*, Paris, Alcan, 1919, p. 70-74) ; L. J. HENDERSON, « La Finalité du milieu cosmique » (*Bulletin de la société française de philosophie*, avril 1921).

(XII, CCIV). C'est sur une accumulation de semblables preuves que repose notre foi en la religion chrétienne ; c'est à de tels faits que la vérité de cette religion est inséparablement attachée : et l'on conviendra, dit Pascal, « qu'il n'y a point de démonstration plus convaincante, et qu'il serait aussi difficile d'en douter que d'une proposition de géométrie, quand même on n'aurait que le seul secours de la raison » (FILLEAU DE LA CHAISE, éd. de 1715, p. 312, p. 357. Cf. *Pensées*, *289*).

Maintenant, qu'est-ce qui opère le passage du probable au certain? C'est le *cœur*. Le cœur, en effet, opère la synthèse de toutes ces probabilités indépendantes, et saisit le point où elles convergent. Et les preuves du cœur ont, en plus, « cet avantage qu'en persuadant la vérité elles la font encore aimer, sans quoi tout est inutile » (*Discours sur les preuves des livres de Moïse*, fin). A ce double titre, le cœur est donc indispensable. Mais il y a plus : le cœur suffit, sans les preuves. Celles-ci ne sont pas indispensables. Et c'est encore une preuve de la vérité de la religion, que d'être ainsi proportionnée à toutes sortes d'esprits, en sorte que ceux qui ont le cœur humilié et une disposition intérieure toute sainte ne laissent pas d'en juger aussi bien que ceux qui ont assez d'esprit pour voir la vérité et pour en juger par les preuves. « C'est Dieu lui-même qui les incline à croire, et ainsi ils sont très efficacement persuadés » : ils ont la science suprême, qui est la charité (*284-288*).

Telle est, dans ses grandes lignes, cette méthode tout admirable, où s'équilibrent si parfaitement la preuve et la conviction, l'intuition et la logique, le fait intérieur et le fait extérieur : méthode qui satisfait les exigences les plus rigoureuses de la raison et qui est à la portée de l'âme la plus simple ; *méthode d'immanence*, assurément, en ce sens qu'elle cherche dans l'homme son point d'attache intérieur, et qu'elle s'adresse au cœur de l'homme

pour lui faire désirer, retrouver et sentir la vérité, seule capable de remplir son attente : mais non point *doctrine d'immanence*, car, tout à l'opposé des doctrines qui trouvent dans l'homme, ou dans la nature, le principe et l'achèvement de la foi, c'est-à-dire la vérité même, elle établit entre l'ordre des esprits, le plus haut de la nature, et l'ordre de la charité, qui est surnaturel, une distance infiniment infinie et une discontinuité telle qu'on ne s'élève point naturellement de l'un à l'autre (1). Les preuves de la vérité de la religion sont, pour Pascal, des faits qui nous dépassent et qui dépassent la nature : mais, précisément, l'acte propre de la raison, « la dernière démarche de la raison, est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (*267*), en sorte que c'est, pour l'homme, se conquérir que de se soumettre à ce qui le dépasse.

(1) La méthode d'immanence aboutit ainsi à une doctrine de transcendance. Voir à ce sujet, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (Beauchesne), au mot « Immanence », deux remarquables études d'Albert et d'Auguste VALENSIN sur la *Doctrine d'immanence* et la *Méthode de l'immanence*, et dans le *Vocabulaire philosophique* de Lalande, les précieuses notes de Blondel et de Laberthonnière au mot « Immanence ». C'est de Pascal que procède, pour une bonne part, le mouvement de pensée très important auquel se rattachent le cardinal NEWMAN, le cardinal DESCHAMPS, et plus près de nous OLLÉ-LAPRUNE, LABERTHONNIÈRE (voir son étude sur « l'Apologétique et la méthode de Pascal », parue dans la *Revue du clergé français* du 1er février 1901, et reproduite dans ses *Essais de philosophie religieuse*, Lethielleux, 1903), enfin Maurice BLONDEL, dont Pascal a été le maître prédestiné et le plus intimement cher (*Nouvelle journée*, octobre 1921, p. 213), et qui, le 7 juin 1893, à la soutenance de sa thèse sur *l'Action*, affirmait avec un accent pascalien la nécessité « de nous déprendre de nous pour nous restituer à la source même de notre être. On n'acquiert pas l'infini comme une chose ; on lui fait place en soi, par le sacrifice et le dévouement, en se libérant de l'attachement exclusif à soi et au fini. Notre volonté propre nous empêcherait d'arriver à notre volonté vraie. C'est par la soumission seule qu'on parvient à l'indépendance véritable » (*Annales de philosophie chrétienne*, mai 1907). Cf. dans JANSSENS le chapitre sur l'utilisation de la méthode apologétique de Pascal, p. 380 et suiv. BRUNSCHVICG s'est élevé (XII, c) contre ce rapprochement qui s'impose, et cela faute d'avoir discerné *méthode* et *doctrine* d'immanence.

VII

« LES PENSÉES »
MISÈRE DE L'HOMME SANS DIEU
LES DEUX INFINIS ET LA JUSTICE HUMAINE

« Il faut se connaître soi-même, écrit Pascal : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste » (*66*).

Pascal va donc apprendre aux hommes à faire retour sur soi : il va les « rappeler à leur cœur et leur faire commencer par se bien connaître eux-mêmes. » Cette connaissance de soi est nécessaire à tout homme : le libertin, l'athée lui-même, doit savoir quelle est sa condition, s'il veut régler sa vie au lieu de l'abandonner au hasard ; il devra donc écouter Pascal. Par là, Pascal est assuré de forcer l'attention de tous, de « s'insinuer » dans leur cœur, de le toucher ; car ce n'est pas en lui, mais en eux-mêmes, qu'ils trouveront la vérité de ce qu'il dit, et ainsi ses raisons les persuaderont mieux. C'est pourquoi « toute autre voie, quoique bonne en soi, ne convenait point, selon lui, à la manière dont ils sont faits ; au lieu que celle-ci lui paraissait conforme à l'état de leur cœur et de leur esprit » (1). Cette connaissance de soi, d'un usage si efficace dans la pratique et pour la persuasion, n'est pas moins adaptée à la découverte et à la preuve de la vérité : c'est de là que Pascal partira pour s'élever, ou

(1) Filleau de la Chaise, *Discours sur les Pensées* (XII, ccIII). Cf. *Pensées*, *18*, *64*, *10*.

plutôt pour élever l'homme, à la connaissance du vrai ; c'est à l'étude de la nature humaine qu'il appliquera d'abord sa méthode, et c'est sur ce fondement qu'il établira son apologie de la religion chrétienne.

Rappelons brièvement en quoi consiste cette méthode, et montrons l'application qu'en fait Pascal à l'objet considéré.

La raison ne peut atteindre ni comprendre la vérité directement : elle l'établit et la connaît en prouvant que la thèse opposée est fausse, et ainsi la vérité se trouve fondée sur une double négation. Or, comment établit-on l'erreur de la thèse opposée? Par les faits. En d'autres termes, il existe des faits qui, en établissant l'erreur des thèses contraires, nous permettent de conclure *rationnellement* à l'existence de Dieu, de la création, de l'âme, du péché, bien que ces choses soient inconcevables ou incompréhensibles à notre raison : mais c'est justement le propre de la raison de se soumettre aux faits, et de subordonner la raison logique à la raison des effets, c'est-à-dire nos conceptions à la vérité. C'est pourquoi de telles conclusions, fondées sur les faits, sont *éminemment rationnelles*, encore qu'elles nous surpassent.

Nous avons contrasté cette position avec celle de Kant et de l'idéalisme allemand, et nous avons essayé de montrer en quoi et pourquoi Pascal est supérieur à Kant : d'un mot, c'est par l'*humilité*. On n'accède à la vérité que par l'humilité. Tandis que la raison qui n'est pas raisonnable « s'assure d'avoir en soi les forces nécessaires pour cette conquête », et, dans cette assurance, en dépit d'un « travail si long et si tendu », ne parvient à acquérir rien de certain (*73*), tandis que Kant, enfermant orgueilleusement la vérité au dedans de nous, ne peut, quand la raison dresse thèse et antithèse avec une force égale, décider entre elles, Pascal, qui croit au réel, qui se soumet humblement à cette réalité qui le dépasse, et qui y

voit l'objet propre de la raison, trouve la voie et l'issue dans la conformité au réel, fait par Dieu. Si l'on interdit à la raison de sortir de soi, comme fait Kant qui lui dénie toute intuition intellectuelle, si l'on présente la vérité comme l'œuvre de notre esprit, on aboutit fatalement, soit au *scepticisme*, soit au *fidéisme :* c'est le cas de Kant. Pascal échappe à ce double écueil et nous indique la vraie méthode en nous apprenant que la raison prouve Dieu à condition de s'appuyer sur les faits. Pour parvenir au vrai, il faut donc que la raison sorte d'elle-même : mais en sortant d'elle-même elle ne se renonce pas, bien au contraire, puisque la soumission aux faits est l'usage vrai de la raison, et qu'il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison (*269*, *272*). C'est pourquoi, encore une fois, il est éminemment rationnel d'affirmer Dieu, tout inconcevable qu'il soit, comme il est éminemment rationnel d'affirmer l'infini mathématique ou l'existence du vide, tout inconcevables qu'ils soient.

Les antinomies et les contradictions où se meut la raison humaine ne sont donc pas insolubles. Celle des deux thèses qui s'accorde avec les faits et nous en fournit la raison, tout incompréhensible qu'elle soit, est vraie : elle est rationnellement aussi certaine que les choses les plus certaines au monde, puisqu'elle s'appuie sur des preuves qui, pour n'être pas géométriques, n'en sont pas moins infaillibles.

Or, appliquons ce principe à la nature humaine (1). Cette nature est à la fois grande et misérable : les dogmatistes, comme Épictète, nient la faiblesse ; les pyrrhoniens, comme Montaigne, nient la grandeur. Leurs principes sont vrais, mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi (*394*). Seule la religion chrétienne a entendu toute la nature de l'homme : seule elle a connu la grandeur *et* la petitesse, et la raison

(1) Tel est l'objet propre de l'*Entretien avec M. de Saci.*

de l'une et de l'autre, quelque incompréhensible que cela soit (*133*). Elle est donc dans le vrai, parce qu'elle garde les faits et qu'elle en rend raison. Toutefois, notons bien, car cela est décisif, la manière dont elle accorde les contrariétés. Ces contraires sont incompatibles dans les doctrines humaines, et ils s'anéantissent l'un l'autre, en ruinant la vérité. « Et la raison en est que ces sages du monde placent les contraires dans un même sujet ; car l'un attribuait la grandeur à la nature et l'autre la faiblesse à cette même nature, ce qui ne pouvait subsister (1) ; au lieu que la foi nous apprend à les mettre en des sujets différents : tout ce qu'il y a d'infirme appartenant à la nature, tout ce qu'il y a de puissant appartenant à la grâce. » Or, entre la nature et la grâce il n'y a pas identité ; on ne passe point de la première à la seconde par gradations insensibles : entre la nature et la grâce il y a discontinuité ; ce sont deux ordres, que sépare une distance infiniment infinie ; leur union ne pouvait nous être enseignée et ne peut être réalisée que par Dieu, suivant un art tout divin, en une sagesse véritablement céleste, unissant tout ce qui est de vrai et chassant tout ce qui est de faux. « Voilà l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu » (*Entretien*, IV, 54 ; 160).

Ce texte de l'*Entretien avec M. de Saci* nous fournit, en quelque sorte, la clé des *Pensées*. Mais il importe d'en

(1) Hegel va même plus loin, puisqu'il *identifie* les contraires dans un même sujet. Comme lui, Pascal observe que toute vérité est faite de deux contraires, et il les garde, *mais en les plaçant à des degrés ou à des ordres différents*. Et ainsi, ce qu'il y a de vrai dans Hegel, Pascal l'a vu et l'a dit : le reste tient à cet « idéalisme absolu », ou à cette doctrine panthéiste de l'immanence, que Pascal répudierait de toutes ses forces, comme un assemblage monstrueux d'où ne peut résulter « qu'une guerre et qu'une destruction générale » (*Entretien*, IV, 53 ; 160).

bien préciser le sens et d'en définir exactement la portée. *Dans le dessein de Pascal, cette peinture de l'homme en raccourci devait constituer, non pas l'Apologie de la religion chrétienne, mais l'introduction à cette Apologie* (1). Elle était comme une application de la méthode de Pascal au *fait* qui nous touche de plus près, à savoir notre nature : elle était destinée à nous la représenter au vif, dans sa duplicité, ses contradictions et son mystère, et, par ce moyen, à nous faire sortir de notre étrange repos et de notre coupable indifférence, à nous mettre en branle, à nous porter à la recherche d'une lumière qui nous en rendît raison, qui nous expliquât nous-mêmes à nous-mêmes, et qui nous fournît en même temps un remède à notre misère ; en un mot, elle eût servi à disposer notre esprit aux « autres preuves de Dieu » (2) : car le fait que la religion chrétienne explique seule notre nature n'est qu'une des preuves de sa vérité (3). La partie la plus importante de l'*Apologie*, celle qui en eût été le centre, eût consisté dans l'exposé des autres preuves, morales et historiques, de la religion chrétienne : le peuple juif, les prophéties et les miracles, l'histoire évangélique, la perpétuité, la doctrine (4). Seulement, sur toutes ces questions, Pascal ne nous a laissé que des notes, dont la plu-

(1) Nous avons, sur ce point, les témoignages formels de FILLEAU DE LA CHAISE (XII, CCIV), d'Et. PÉRIER (*Préface*, XII, CLXXXIII ; 305), de NICOLE (XII, CCXXXIX). Cependant, nombre de commentateurs, à la suite de VOLTAIRE (*Lettres à la Condamine*, 22 juin 1734, *au P. Tournemine*, jésuite, 1735) et de SAINTE-BEUVE (*Port-Royal*, t. III, p. 402), ont cru à tort que le fondement de l'*Apologie* était la considération de notre « double nature », — il serait plus juste de dire, avec Filleau de la Chaise (XII, CCV) « double et unique tout ensemble ».

(2) « ... on ne saurait nier que ceux qu'on aurait mis dans cette disposition ne fussent tout autrement capables d'être touchés des autres preuves de Dieu » (FILLEAU DE LA CHAISE, XII, CCV).

(3) C'est assurément celle qui a le plus frappé les jansénistes : mais l'on peut douter que ce fût pour Pascal la preuve décisive ; en tout cas, ce n'était pas la seule.

(4) Le témoignage de FILLEAU DE LA CHAISE (XII, CCVII, CCXVII, CCXXXII) est ici renforcé par deux *Pensées* d'une extrême importance : *289* (*Preuve*), *290* (*Preuves de la religion*).

part sont de simples ébauches : l'introduction est la seule partie de l'*Apologie* qu'il ait eu le temps de développer d'une manière complète. C'est la raison pour laquelle nous devrons nous y attacher plus particulièrement.

Nous diviserons l'exposé qui va suivre en deux parties, conformément à l'indication donnée par Pascal : « *Première partie :* Misère de l'homme sans Dieu. *Seconde partie :* Félicité de l'homme avec Dieu. — Autrement. *Première partie :* Que la nature est corrompue. Par la nature même. *Seconde partie :* Qu'il y a un réparateur. Par l'Écriture » (*60*). Nous étudierons successivement la misère, puis la grandeur de l'homme, pour montrer enfin que la seule religion chrétienne a connu l'une et l'autre et donné la raison de ce fait. Dans cet exposé, d'ailleurs, nous nous attacherons beaucoup moins à retrouver le plan de l'*Apologie* qu'à saisir le dessein général de l'œuvre et l'ordre interne de la pensée de Pascal.

Disproportion de l'homme : les deux infinis.

On a souvent traité Pascal de sceptique ou de pessimiste : c'est peut-être faute de l'avoir compris entièrement (1). Le scepticisme de Pascal est tout provisoire et son pessimisme est tout relatif. A la différence du sceptique qui s'arrête ou, tout au moins, comme Montaigne, se complaît dans son doute, Pascal ne « doute où il faut » que pour « assurer où il faut, en se soumettant où il faut » (*268*) : s'il doit beaucoup à Montaigne, s'il emprunte sans compter aux *Essais* et particulièrement à l'*Apologie de Raymond de Sebonde* (2), il renouvelle tout ce qu'il y prend, et fait servir ces matériaux à d'autres fins. D'autre

(1) Voir à ce sujet V. Giraud, *Pascal*, p. 183, p. 201 ; et ce qui a été dit plus haut, ici même, p. 5.

(2) Cf. E. Faguet, *Dix-septième siècle*, Lecène et Oudin, p. 41 et suiv. Les témoignages de Pascal sur son auteur favori abondent, dans l'*Entretien avec M. de Saci*, dans les *Pensées*, *18*, *62-65*, *234*, *325*, *813-814*.

part, tandis qu'un Lucrèce, cherchant la paix de l'âme dans l'anéantissement, n'aboutit qu'à une morne désespérance, à la folie ou au suicide (1), Pascal trouve dans la vue de nos misères et dans l'épreuve de nos souffrances le signe même de notre grandeur et le principe de notre relèvement, en un mot la joie. C'est là ce qu'il convient de ne jamais perdre de vue tandis que Pascal nous décrit la misère de l'homme *sans Dieu :* ces deux mots, d'ailleurs, nous indiquent, en même temps que la source du mal, le remède.

Quelle sera notre première démarche? « Il faut se connaître soi-même, dit Pascal : quand cela ne servirait pas à trouver le vrai, cela au moins sert à régler sa vie, et il n'y a rien de plus juste » (*66*). Pour définir l'homme, adressons-nous aux connaissances naturelles, et voyons où elles nous mènent. « Si celles-là ne sont véritables, il n'y a point de vérité dans l'homme ; et si elles le sont, il y trouve un grand sujet d'humiliation » (2), car elles font apparaître immédiatement la disproportion qui existe entre la nature et lui, perdu qu'il est entre les deux infinis de grandeur et de petitesse.

Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté, qu'il éloigne sa vue des objets bas qui l'environnent. Qu'il regarde cette éclatante lumière, mise comme une lampe éternelle pour éclairer l'univers, que la terre lui paraisse comme un point au prix du vaste tour que cet astre décrit et qu'il s'étonne de ce que ce vaste tour lui-même n'est qu'une pointe très délicate à l'égard de celui que les astres qui roulent dans le firmament embrassent. Mais si notre vue s'arrête là, que l'imagination passe outre ; elle se lassera plutôt de concevoir, que la nature de fournir. Tout ce monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature.

(1) Voir à ce sujet une belle étude de V. Delbos, dans *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, Plon, notamment p. 48 (Lucrèce et Pascal).

(2) Ces mots se trouvent dans l'alinéa par lequel commençait le fragment des Deux infinis, ou de la *Disproportion de l'homme* (*72*, folio 347), et qui a été ensuite barré par Pascal.

Nulle idée n'en approche. Nous avons beau enfler nos conceptions au delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. C'est une sphère dont le centre est partout, la circonférence nulle part. Enfin c'est le plus grand caractère sensible de la toute-puissance de Dieu, que notre imagination se perde dans cette pensée.

Que l'homme, étant revenu à soi, considère ce qu'il est au prix de ce qui est ; qu'il se regarde comme égaré dans ce canton détourné de la nature ; et que de ce petit cachot où il se trouve logé, j'entends l'univers, il apprenne à estimer la terre, les royaumes, les villes et soi-même son juste prix. Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?

Mais pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates. Qu'un ciron lui offre dans la petitesse de son corps des parties incomparablement plus petites, des jambes avec des jointures, des veines dans ces jambes, du sang dans ces veines, des humeurs dans ce sang, des gouttes dans ces humeurs, des vapeurs dans ces gouttes ; que, divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours ; il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité qu'on peut concevoir de la nature, dans l'enceinte de ce raccourci d'atome. Qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible ; dans cette terre, des animaux, et enfin des cirons, dans lesquels il retrouvera ce que les premiers ont donné ; et trouvant encore dans les autres la même chose, sans fin et sans repos, qu'il se perde dans ces merveilles, aussi étonnantes dans leur petitesse que les autres par leur étendue ; car qui n'admirera que notre corps, qui tantôt n'était pas perceptible dans l'univers, imperceptible lui-même dans le sein du tout, soit à présent un colosse, un monde, ou plutôt un tout, à l'égard du néant où l'on ne peut arriver?

Qui se considérera de la sorte s'effrayera de soi-même, et, se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée, entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera dans la vue de ces merveilles ; et je crois que sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption.

Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature? Un néant

à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout. Infiniment éloigné de comprendre les extrêmes, la fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable, également incapable de voir le néant d'où il est tiré, et l'infini où il est englouti...

Ce célèbre fragment, l'un des plus achevés des *Pensées*, est aussi l'un de ceux qui témoignent de la plus géniale, de la plus insondable intuition. Pour en bien comprendre toute la portée, il faut se souvenir que, si, à cette époque, le télescope était déjà connu, et si, grâce à lui, Galilée avait pu dès 1610 commencer à explorer le ciel, le microscope, bien qu'imaginé en 1590, n'avait pas encore reçu les perfectionnements qui devaient permettre de l'utiliser pour des observations exactes et complètes (1). Si donc l'infini en grandeur commençait à être soupçonné, l'infini en petitesse ne pouvait l'être encore. Or, Pascal, par la seule pénétration de son génie, a devancé les inventions et les découvertes de notre âge, et il a dépassé les conclusions que nous en pouvons tirer, indiquant à la pensée humaine la voie où elle doit s'engager, la fin qui la sollicite, et les limites entre lesquelles elle se meut sans pouvoir jamais les franchir. A ce titre, ses *Deux infinis* sont peut-être le plus grand effort dont soit capable l'intelligence de l'homme.

Il a fallu attendre le dernier demi-siècle (2) pour que, grâce à la puissance décuplée de nos appareils, grâce à

(1) De fait, jusqu'à l'époque où furent réalisés les premiers objectifs achromatiques (1824), les observations microscopiques demeurèrent tout à fait rudimentaires et limitées.

(2) Pour ce qui suit, voir, en plus des beaux travaux des physiciens anglais, J. J. Thomson, Rutherford et Bragg, sur la structure de l'atome, l'ouvrage de Perrin sur *les Atomes*, Paris, Alcan, 1914 ; les études astronomiques de l'abbé Th. Moreux ; et divers articles de Nordmann dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er novembre et 15 décembre 1919, 15 janvier et 15 mars 1920, 15 mai 1921. On y trouvera d'intéressants rapprochements entre les idées de Pascal sur la double infinité de la nature et les idées modernes sur la constitution de la matière.

la découverte de méthodes de mesure extrêmement ingénieuses et précises, telles que l'analyse spectrale, et par la convergence des résultats ainsi obtenus, nous puissions vérifier ce que Pascal avait vu, pénétrer dans les immensités sans bornes du ciel ou de l'atome, dénombrer, peser, et mesurer soit en années de lumière, soit en millièmes de micron, les systèmes stellaires perdus aux confins du monde visible, ou les grains ultra-microscopiques qu'on devine à leurs actions sur les corpuscules visibles. A chaque nouveau degré de grossissement nous apparaît un monde nouveau. Par delà notre système solaire et notre Voie lactée, après des gouffres noirs que la lumière met des millénaires à franchir, on aperçoit de pâles flocons, voies lactées infiniment lointaines, comme cette nuée de Magellan dont nous séparent trois cent mille années de lumière. Chacun de ces flocons est un fourmillement d'étoiles. Et cependant, la moindre bulle enferme plus de molécules que la Voie lactée ne contient d'étoiles ; et chacun des atomes qui constituent ces molécules, — il y en a plus de trente trillions dans un milligramme d'hydrogène, — chacun de ces infiniment petits qu'on croyait insécables, forme, aussi bien que le dernier élément du ciron de Pascal, un microcosme, un raccourci d'univers, analogue à notre système solaire, avec un noyau positif autour duquel gravitent des planètes chargées d'électricité négative. Si vous cherchez le noyau, en accroissant votre échelle, vous découvrez un nouveau monde tel que la densité y est partout infiniment petite, sauf pour un nombre infiniment grand de points isolés où elle prend une valeur infiniment grande (1) : en sorte que nos infini-

(1) Cf Perrin, *les Atomes*, p. xiv, et une note manuscrite de P. Vaillant sur ce sujet. Supposons, en effet, qu'on ait divisé le volume total en un très grand nombre n de parties égales de volume v. Le quotient $\frac{p}{v}$, c'est-à-dire la densité moyenne, est la même pour chacune de ces parties, tant que n n'est pas trop grand, c'est-à-dire tant que v n'est pas trop petit. Au delà d'une certaine limite commencent à interve-

ment petits sont encore infiniment distants des éléments. Ainsi, ce qui nous apparaissait comme simple, la cellule, l'atome, se résout en une complexité infinie ; le continu, comme le contour d'une bulle, se résout en une discontinuité ; l'immobilité, apparente, de particules en suspension dans un liquide au repos, recouvre une incessante mobilité ; et ce que nous appelons équilibre n'est que la répartition de phénomènes irréguliers autour d'une position moyenne d'après les lois de la probabilité. Mais, ce qu'il y a de plus curieux encore, c'est que l'infiniment petit et l'infiniment grand, à mesure qu'on les approfondit, ne manifestent point une divergence croissante, comme s'il s'agissait d'une grandeur finie et d'une petitesse finie : ils semblent, au contraire, se rapprocher et s'unir. N'est-il pas surprenant que l'infiniment petit, c'est-à-dire l'ondulation lumineuse, nous ait seul permis de pénétrer dans l'infiniment grand, c'est-à-dire dans l'univers stellaire, et d'en reculer les bornes visibles?

Or, Pascal a vu tout cela, et il a vu plus loin encore. Il constate que la pensée, également incapable « d'arriver au centre des choses » et « d'embrasser leur circonférence », se perd entre ces deux infinis qui, l'un et l'autre, la dépassent infiniment : car « il ne faut pas moins de capacité pour aller jusqu'au néant que jusqu'au tout » (XII, 82 ; 352). Cependant, nous croyons faussement qu'il est plus facile de pénétrer l'infini en petitesse, parce que nous le surpassons : et c'est pourquoi il est arrivé à peu de pré-

nir, d'une partie à l'autre, des fluctuations dont l'amplitude augmente à mesure que v diminue. A la limite, lorsque n croît indéfiniment, la densité moyenne, qui représente alors la densité vraie, tend généralement vers la valeur zéro, sauf pour certaines positions, en nombre d'ailleurs infiniment grand (bien qu'infiniment petit par rapport à n), où elle devient infinie (c'est-à-dire infiniment grande par rapport à la densité du vide). Il est intéressant de rapprocher de cette conception les vues de Pascal sur le point animé d'une vitesse infinie qui remplit tout (*231-232*) et sur la sphère infinie dont le centre est partout (*72*), ainsi que son intuition complémentaire sur la discontinuité des divers ordres d'infinitude (III, 366).

tendre embrasser toutes choses, tandis que beaucoup ont prétendu arriver aux principes, c'est-à-dire au centre des choses. D'où vient cette erreur? Elle tient sans doute à ce que nous interprétons les deux infinis en termes d'étendue ou de quantité, qui sont plus proportionnés à la portée de notre intelligence; et nous croyons ainsi qu'une division des petites choses nous amènera beaucoup plus vite à leurs éléments premiers et indivisibles, qu'un accroissement de notre vue ne pourra nous porter aux derniers confins du monde visible. Et cependant, c'est une véritable infinitude qui s'ouvre ici et là. Bien plus, ces deux infinitudes s'impliquent l'une l'autre (1), en sorte que « qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini ». C'est que cette sorte d'infinitude que nous révèle la nature en sa double capacité n'est pas un infini de quantité. Pour nous la figurer, imaginons « une chose infinie et indivisible » : tel « un point se mouvant partout d'une vitesse infinie ; car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit » (*231*). « Le mouvement infini, le point qui remplit tout, le moment de repos » (2) : n'est-ce point là l'image d'un « infini sans quantité, indivisible et infini » (*232*)? Là, mais là seulement, il est très vrai de

(1) Elles sont peut-être identiques, *à l'échelle près*. Cf. ce que dit Pascal dans l'*Esprit géométrique* (IX, 262 ; 179). « S'ils trouvent étrange qu'un petit espace ait autant de parties qu'un grand, qu'ils entendent aussi qu'elles sont plus petites à mesure ; et qu'ils regardent le firmament au travers d'un petit verre, pour se familiariser avec cette connaissance, en voyant chaque partie du ciel en chaque partie du verre. Mais s'ils ne peuvent comprendre que des parties si petites qu'elles nous sont imperceptibles puissent être autant divisées que le firmament, il n'y a pas de meilleur remède que de les leur faire regarder avec des lunettes qui grossissent cette pointe délicate jusques à une prodigieuse masse... »

(2) *Moment*, dans la langue de Galilée, désigne le poids d'un corps eu égard à sa situation particulière. Le moment, comme le poids, d'après Galilée, se mesure par une vitesse. De ce texte il ressort que, pour Pascal, un point animé d'une vitesse infinie est comme une masse infinie au repos.

dire que l'infiniment grand et l'infiniment petit, la fin et le principe, se rejoignent. « L'un dépend de l'autre, et l'un conduit à l'autre. Ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées, et se retrouvent en Dieu, et en Dieu seulement. »

« Connaissons donc notre portée, poursuit Pascal; nous sommes quelque chose, et ne sommes pas tout; ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant; et le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue de la nature. » Bornés en tout genre, nous ne pouvons que tenir le milieu entre les deux extrêmes, qui nous échappent absolument : nous ne sentons ni l'extrême chaud, ni l'extrême froid; trop de lumière éblouit, trop de plaisir incommode, trop de consonances déplaisent; trop et trop peu d'instruction empêchent l'esprit; trop et trop peu de vin lui interdisent la vérité; et ainsi du reste. Nous sommes incapables de savoir certainement et d'ignorer absolument (XII, 83-85; 353-354. Cf. *69*, *71*).

L'homme ne peut donc connaître le tout de rien : comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout? Mais peut-être connaîtra-t-il au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion? Non : car « toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes (1), je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties » (XII, 88; 355-356).

Enfin, notre duplicité même nous interdit de con-

(1) De cette « liaison de toutes choses » Pascal a donné une formule saisissante dans un fragment où il en fait l'application au monde moral : « Le moindre mouvement importe à toute la nature; la mer entière change pour une pierre » (*505*).

naître les choses simples, spirituelles ou corporelles; quant à leur union, qui est notre être, elle nous est plus incompréhensible encore : en sorte que « l'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature » (XII, 91 ; 357).

Concluons. « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses » (*82*. XIII, 2 ; 363). Toujours déçue par l'inconstance des apparences, rien ne peut la fixer entre les deux infinis qui l'enferment et la fuient ; faculté de moyens, elle est toujours relative à des principes et à des fins qu'elle ne pose pas et qui sont hors de sa portée (XII, 86, 78 ; 354, 350). « La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai » (*82*. XIII, 13 ; 369).

Les puissances trompeuses.

Outre cette incapacité naturelle qui dérobe à la raison la vue de la vérité, tout l'abuse, tout l'induit en erreur, elle est constamment dupe des « puissances trompeuses » (*83*). De cette duperie Pascal nous donne une étonnante description, que nous allons suivre pas à pas (1).

1. *Les sens*. La plus puissante de ces causes d'erreurs, — et c'est par là qu'il faut commencer, — est la guerre qui

(1) Il serait très intéressant de comparer cette description avec celle qu'a donnée Malebranche des obstacles qui nous empêchent de parvenir à la connaissance de la vérité : erreurs dues aux sens, à l'imagination, à l'entendement, aux inclinations ou mouvements naturels de l'âme, aux passions. L'esprit en est d'ailleurs sensiblement différent, comme l'indique cette phrase de MALEBRANCHE (*Recherche de la vérité*, II, III, 6) : « Rejetons avec soin toutes les idées confuses, que nous avons par la dépendance où nous sommes de notre corps ; et n'admettons que les idées claires et évidentes que l'esprit recoit par l'union qu'il a nécessairement avec le Verbe, ou la sagesse et la vérité éternelle. »

est entre les sens et la raison (*82*, fin). Assurément, « les appréhensions des sens sont toujours vraies » (*9*) ; et cependant « les sens abusent la raison par de fausses apparences » (*83*). D'où vient cela? De ce que, ne pouvant naturellement tout voir, nous jugeons néanmoins de ce que nous ne voyons point par ce que nous voyons, alors que toute chose a divers aspects, généralement hétérogènes, et que, pour bien juger, il faudrait voir tous les côtés. Ainsi, les sens, en raison de leur imperfection naturelle, abusent la raison ; et celle-ci s'en revanche, en troublant les sens par les préjugés, dus aux passions de l'âme (cf. *412*).

2. *L'imagination.* Après les sens, vient l'imagination. « C'est cette partie décevante dans l'homme, cette maîtresse d'erreur et de fausseté, et d'autant plus fourbe qu'elle ne l'est pas toujours ; car elle serait règle infaillible de vérité, si elle l'était infaillible du mensonge. » Cette superbe puissance ennemie de la raison, et qui se plaît à la contrôler, a établi dans l'homme une seconde nature : et elle satisfait beaucoup plus ses hôtes que ne fait la raison. Elle gouverne tous les hommes. Voyez ce magistrat vénérable au sermon : « Que le prédicateur vienne à paraître, que la nature lui ait donné une voix enrouée et un tour de visage bizarre, que son barbier l'ait mal rasé, si le hasard l'a encore barbouillé de surcroît, quelques grandes vérités qu'il annonce, je parie la perte de la gravité de notre sénateur. Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique sa raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer... Qui ne sait que la vue de chats, de rats, l'écrasement d'un charbon etc. emportent la raison hors de ses gonds? » (*82*). « L'esprit de ce souverain juge du monde n'est pas si indépendant qu'il ne soit sujet à être troublé

par le premier tintamarre qui se fait autour de lui. Il ne faut pas le bruit d'un canon pour empêcher ses pensées : il ne faut que le bruit d'une girouette ou d'une poulie. Ne vous étonnez pas s'il ne raisonne pas bien à présent ; une mouche bourdonne à ses oreilles ; c'en est assez pour le rendre incapable de bon conseil. Si vous voulez qu'il puisse trouver la vérité, chassez cet animal qui tient sa raison en échec et trouble cette puissante intelligence qui gouverne les villes et les royaumes. Le plaisant dieu que voilà ! *O ridicolosissimo eroe!* » (*366*).

Plaisante raison, aussi, qu'un vent manie, et à tout sens. « Combien un avocat bien payé par avance trouve-t-il plus juste la cause qu'il plaide ! combien son geste hardi le fait-il paraître meilleur aux juges, dupés par cette apparence ! » Voilà ce qui donne le branle à presque toutes nos actions : « car la raison a été obligée de céder, et la plus sage prend pour ses principes ceux que l'imagination des hommes a témérairement introduits en chaque lieu. » Nos magistrats ont bien connu ce mystère : les vains instruments dont ils s'entourent, leurs robes rouges, leurs hermines, frappent l'imagination et leur attirent le respect ; on ne peut voir un avocat en soutane et le bonnet en tête, sans une opinion avantageuse de sa suffisance. S'ils avaient la véritable justice, ils n'auraient que faire de bonnets carrés ! Les uns s'imposent par l'habit, ou par la grimace ; les autres s'établissent par la force : nos rois n'ont pas recherché ces déguisements ; mais « ces trognes armées » dont ils s'environnent font trembler les plus fermes.

Ainsi, « l'imagination dispose de tout ; elle fait la beauté, la justice et le bonheur, qui est le tout du monde » (*82*, XIII, 10 ; 367). Elle substitue au vrai, soit les impressions anciennes, soit les charmes de la nouveauté : de là viennent toutes les disputes des hommes. Elle « grossit les petits objets jusqu'à en remplir notre âme, par une estimation fantastique ; et, par une insolence

téméraire, elle amoindrit les grands jusqu'à sa mesure, comme en parlant de Dieu » (*84*). Elle grossit le temps présent, et amoindrit l'éternité (*195 bis*). Mais, comme ce présent nous blesse ou nous afflige, elle tâche de le soutenir en anticipant l'avenir, dont elle fait sa fin, et qui lui échappe toujours. « Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (*172*). L'imagination nous abuse donc toujours : elle nous fait prendre pour le réel les fictions de notre fantaisie ; et nous les révérons comme si elles existaient véritablement, pareils à ces « enfants qui s'effrayent du visage qu'ils ont barbouillé » (*88*).

3. *La coutume.* Comment, parmi tant d'apparences contradictoires, discerner les principes naturels, et comment les prouver? Existe-t-il même des principes naturels? « Qu'est-ce que nos principes naturels, sinon nos principes accoutumés? » (*92*). « La coutume est notre nature » (*89*). « Quand nous voyons un effet arriver toujours de même, nous en concluons une nécessité naturelle, comme qu'il sera demain jour, etc. » (*91*). Mais « une différente coutume nous donnera d'autres principes naturels, cela se voit par expérience » (*92*). « Quelle est donc cette nature, sujette à être effacée? La coutume est une seconde nature, qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature? Pourquoi la coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature » (*93*). Tel est l'instinct de la chasse chez les animaux ; tels sont la plupart de nos « sentiments naturels », et jusqu'aux postulats de notre géométrie, jusqu'à ces notions primitives de nombre, d'espace, de temps, de dimensions et de mouvement, que le raisonnement nous a rendus comme naturels et nous fait prendre pour nécessaires, parce que nous ne pouvons

croire autre chose (*89*, *95*, *233*). Tel est encore, pour en venir à la pratique, le choix que nous faisons d'un métier, qui est la chose la plus importante à toute la vie : le hasard en dispose, ou plutôt la coutume ; dans un pays tous sont maçons, dans un autre tous sont soldats, alors que la nature les a seulement faits hommes : c'est donc que la coutume contraint la nature, et qu'elle la façonne en quelque manière, bien que parfois la nature la surmonte, et retienne l'homme dans son instinct, malgré toute coutume (*97*).

La force de la coutume vient de ce que son principe est bien profond. Ce principe, c'est l'*imitation;* or « la nature s'imite : une graine, jetée en bonne terre, produit ; un principe, jeté dans un bon esprit, produit ; les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente (1). Tout est fait et conduit par un même maître : la racine, les branches, les fruits ; les principes, les conséquences » (*119*). « La nature recommence toujours les mêmes choses, les ans, les jours, les heures ; les espaces, de même, et les nombres sont bout à bout à la suite l'un de l'autre. Ainsi se fait une espèce d'infini et d'éternel » (*121*). Si donc nature et coutume se substituent aussi aisément l'une à l'autre, c'est qu'elles procèdent sans doute l'une et l'autre d'un même principe, qui régit l'univers. Seulement, la nature *diversifie* et imite, tandis que la coutume *imite* et diversifie, comme tout ce qui est artificiel (2).

(1) Ce mot profond, et de lointaine portée, a été pris par COURNOT comme épigraphe de son livre sur *l'Origine et les limites de la correspondance entre l'algèbre et la géométrie*, Paris, Hachette, 1847.

(2) *Nature diversifie et imite,* / *artifice imite et diversifie* (*120*, fol. 142).

Cette pensée, qui est suivie de quelques autres pensées sur le hasard (*370*), est barrée dans le manuscrit. J'applique à la coutume ce que Pascal dit de l'artifice, en notant d'ailleurs qu'il avait écrit primitivement « hasard » au lieu d' « artifice » : or, entre la coutume et le hasard, qui en est sans doute l'origine commune, le rapport est étroit, comme en témoigne la pensée *97*.

Arrêtons-nous un instant ici, afin de noter la critique extraordinairement audacieuse et profonde que contiennent ces quelques phrases jetées en passant, ce renversement presque paradoxal de la formule d'Aristote (1). On y trouve en germe (*91* et *92*) tout l'empirisme, c'est-à-dire l' « explication » de nos prétendus « principes » par des associations habituelles, et aussi tout l'évolutionnisme (*93*), c'est-à-dire l' « explication » de notre « nature » individuelle par l'habitude ancestrale, ou l'hérédité. Mais, entre Pascal d'une part, l'empirisme et l'évolutionnisme d'autre part, une différence subsiste, qui est fondamentale : beaucoup plus prudent et sans doute plus vrai que les tenants de ces systèmes, Pascal constate le *fait* sans l'ériger en *principe explicatif*, c'est-à-dire en condition nécessaire et suffisante. Par un autre côté encore Pascal dépasse ces tentatives d'explication, qui se tiennent à la surface du réel : il semble avoir discerné, avant les penseurs contemporains, que « les lois de la nature sont ses habitudes » (2) et, comme l'habitude, manifestent une certaine contingence ; car, dit-il, « souvent la nature nous dément, et ne s'assujettit pas à ses propres règles » (*91*). Qui sait même si ces lois ne sont pas, en un sens plus profond encore, *nos habitudes?* quelque chose comme un empêchement à la liberté de l'esprit, suite de notre déchéance originelle? « Notre âme est jetée dans le corps, où elle trouve nombre, temps, dimensions. Elle raisonne là-dessus, et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose » (*233*, début).

4. *L'amour de soi.* Ainsi, « l'homme est un sujet plein d'erreur, naturelle et ineffaçable sans la grâce » (*83*). La plus redoutable de ces sources d'erreur, c'est l'amour-

(1) *De memoria*, *2*, 452 a 28. Cf *Probl.*, 879 b 36, 949 a 24-28 : Τὸ ἔθος φύσις γίνεται. *Rhét.* I, 11, 1370 a 7.

(2) Émile Boutroux, lettre au directeur du *Journal des Débats* 24 février 1910.

propre, c'est « ce *moi* humain » dont la nature « est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi » (*100*). La Rochefoucauld, dans ses *Maximes*, en a longuement et subtilement analysé tous les détours ; Pascal, comme Bossuet (1), en appréhende du premier coup le vice caché : à savoir la haine de la vérité, qui, en nous attachant à notre *moi* humain, nous détourne de notre unique fin.

Là gît le principe de toute *injustice* et de tout *désordre*. « Le *moi* est haïssable... Il est injuste en soi, en ce qu'il se fait centre du tout ; il est incommode aux autres, en ce qu'il les veut asservir » (*455*). « La pente vers soi est le commencement de tout désordre, en guerre, en politique, en économie, dans le corps particulier de l'homme » (*477*). Et comme ce *moi* humain, n'aimant que soi, ramenant tout à soi, « ne saurait empêcher que cet objet qu'il aime ne soit plein de défauts et de misères, ... il conçoit une haine mortelle contre cette vérité qui le reprend, et qui le convainc de ses défauts. » Or, « c'est sans doute un mal que d'être plein de défauts ; mais c'est encore un plus grand mal que d'en être plein et de ne les vouloir pas reconnaître, puisque c'est y ajouter encore celui d'une illusion volontaire » (*100*. XIII, 27 ; 376). Par là, « notre propre intérêt est un merveilleux instrument pour nous crever les yeux agréablement » (*82*, fin).

Sans doute, « il y a différents degrés dans cette aversion pour la vérité ; mais on peut dire qu'elle est dans tous en quelque degré, parce qu'elle est inséparable de l'amour-propre » (XIII, 29 ; 378). Il suit de là qu'il est aisé de manier tous les hommes, en les traitant comme ils veulent être traités, en leur donnant ce qui les flatte et en leur cachant ce qui les blesse : c'est-à-dire en leur donnant l'erreur et en leur cachant la vérité. « L'homme n'est donc que déguisement, que mensonge et hypocrisie,

(1) *Troisième sermon pour le dimanche de la Passion* : Sur la haine des hommes pour la vérité.

et en soi-même et à l'égard des autres », et le pire est que « toutes ces dispositions, si éloignées de la justice et de la raison, ont une racine naturelle dans son cœur » (XIII, 31 ; 379). Elles sont le fondement de la vie en société : « Je mets en fait que, si tous les hommes savaient ce qu'ils disent les uns des autres, il n'y aurait pas quatre amis dans le monde » (*101*). « L'union qui est entre les hommes n'est fondée que sur cette mutuelle tromperie » (XIII, 31 ; 379). C'est là aussi le ressort de tous nos actes : l'homme ne s'attache à la vérité qu'il défend que parce qu'il la défend. « Curiosité n'est que vanité. Le plus souvent on ne veut savoir que pour en parler » (*152*). On ne lit, on l'on ne voyage, ou l'on n'écrit, que pour se faire admirer de cinq ou six personnes, à défaut de toute la terre : « nous perdons encore la vie avec joie, pourvu qu'on en parle » (*148-153*). Quelle est la racine de tout cela? l'*orgueil*, qui nous tient d'une possession si naturelle. Et c'est ainsi que la vie humaine, en sa vaine et chétive durée, n'est qu'une illusion perpétuelle : on ne fait que s'entre-tromper et s'entre-flatter, soi et les autres.

5. *Contrariétés*. De là résulte la condition de l'homme, qui est la contrariété en tout : naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire, dépendant, désireux d'indépendance, chacun de nous joue comme un double personnage (1). Il se cherche en toutes choses et, comme celui qui se cherche, il ne parvient jamais à se trouver : d'où son agitation, son inconstance, son ennui, son inquiétude (*125-130*). Rien ne lui est insupportable comme le plein repos, parce qu'il sent alors son néant (*131*). Son cœur, abîme infini et vide, aspire incessamment à se combler : en l'absence du vrai bien, qu'il a perdu et qui seul pour-

(1) « Nous travaillons incessamment à embellir et conserver notre être imaginaire, et négligeons le véritable » (*147*). Ainsi, en chacun de nous il y a ce que nous sommes, et ce que nous nous efforçons de paraître.

rait le satisfaire, un rien le contente ou l'amuse. Par un étrange renversement, il devient sensible aux petites choses et insensible pour les grandes (*198*). Comme il n'est plus maître de soi, peu de chose le console, parce que peu de chose l'afflige (*136*). Voyez cet homme, tout accablé de la mort de sa femme ou de son fils unique : d'où vient qu'en ce moment il n'est pas triste, et n'y pense même plus? Il ne faut pas s'en étonner : on vient de lui servir une balle et il faut qu'il la rejette à son compagnon (*140*) ; ou le voilà tout occupé à voir par où passera ce sanglier que les chiens poursuivent avec tant d'ardeur depuis six heures (*139*. XIII, 64; 395). Le plaisir le domine : or, si l'éternuement suffit à absorber toutes les fonctions de l'âme, que ne dira-t-on pas du plaisir (*160*)? C'est ici qu'apparaît à plein la vanité de l'homme. Il n'y a qu'à considérer les causes et les effets de l'amour : la cause en est *un je ne sais quoi*, comme dit Corneille, et les effets en sont effroyables. « Ce *je ne sais quoi*, si peu de chose qu'on ne peut le reconnaître, remue toute la terre, les princes, les armes, le monde entier. Le nez de Cléopâtre : s'il eût été plus court, toute la face de la terre aurait changé » (*162*).

Dans cette disproportion entre la cause et les effets, entre le réel et l'imaginaire, réside la *vanité* de notre être (*163*), et cette sorte de *déception* constante que nous découvrons au fond de toutes choses, et qui nous rend incapables de demeurer jamais content de ce que nous avons : de là provient ce mouvement incessant et sans but qui nous agite, qui n'est pas le mouvement ordonné de l'être vers sa fin, mais la suite et l'effet d'une contradiction interne inéluctable (1).

(1) Voir à ce sujet E. Boutroux, *Pascal*, p. 168. Le terme *vanité* est employé par Pascal au sens fort qu'il a dans l'Écriture, où il désigne une chose *vide*, dénuée de vérité ou d'efficacité pratique, et, par suite, de nulle valeur pour notre fin (cf. *Epître aux Romains*, VIII, 20). Les vues profondes de Pascal sur la vanité de notre être et sur nos

6. *Vanité des sciences.* L'homme trouvera-t-il du moins un refuge dans la science et la philosophie? Non. Pourtant, s'il y a quelque chose où l'intérêt propre de la raison eût dû la faire s'appliquer, c'est bien à cela, c'est-à-dire à la recherche de son souverain bien. Or, c'est là que se manifestent le plus clairement la diversité, les contrariétés et les contradictions de l'homme. Où est le souverain bien? Là-dessus tous diffèrent : les uns le placent dans la vertu, les autres dans la volupté, ceux-ci dans la science, ceux-là dans l'ignorance, ou dans l'indolence. Deux cent quatre-vingts souverains biens pour les philosophes! Cette belle philosophie ne connaît pas mieux l'âme : que sait-elle de sa nature, de son origine, de sa durée? Abaissons-la à la matière. La connaît-elle mieux? Sait-elle seulement de quoi sont faits son propre corps et ces corps qu'elle remue à son gré? Elle n'a nulles prises capables de saisir la vérité (*73-74*).

Il est donc vain de chercher à trop approfondir la philosophie ou les sciences, comme a fait Descartes (*76*). « Il faut dire en gros : *Cela se fait par figure et mouvement*, car cela est vrai. Mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule. Car cela est inutile, et incertain et pénible. Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie (1) vaille une heure de peine »

puissances « décevantes » (*82*) seraient à rapprocher, *mutandis mutatis*, de celles qui constituent le fond de la philosophie de Spir : pour ce penseur, les choses sont organisées de manière à nous *tromper* et à nous *décevoir* sur leur nature véritable, à paraître ce qu'elles ne sont pas ; ainsi, toute la réalité temporelle, y compris notre moi humain, ne pouvant exister sans la déception et l'apparence, est une réalité mêlée de néant ; seul l'absolu a une existence propre, parce qu'il est hors du temps et n'a pas besoin, pour exister, de déception : il est la norme des choses, que les choses s'efforcent de contrefaire ; il est comme notre propre nature supérieure (voir les lettres de Spir à Penjon, publiées dans la *Revue de métaphysique*, juillet 1919).

(1) C'est-à-dire la philosophie naturelle ou, comme dit ailleurs Pascal, « la science des choses extérieures » (*67*) : ce sens du mot « philosophie » était courant au dix-septième siècle (Bordas-Demoulin, *Éloge de Pascal*, en tête de l'édition des *Provinciales* chez Firmin

(*79*). *Incertain :* car toute cette philosophie se fonde, non sur les faits, mais sur quelques principes de son invention, et par conséquent suspects (1). *Inutile :* parce qu'elle ne nous mène pas à notre unique nécessaire (Cf. *670*). Cette science s'absorbe dans la contemplation de l'univers : or l'univers est muet. « Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie » (2). Descartes, sans doute, n'a pu se passer de Dieu : « il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude, pour mettre le monde en mouvement ; après cela, il n'a plus que faire de Dieu » (*77*).

Si la raison était raisonnable, elle reconnaîtrait sa faiblesse et son impuissance, elle en verrait la raison, et pourrait y porter remède : car enfin elle a, au dedans de soi, de quoi connaître la vérité (3). Mais, pour cela, il lui faut se soumettre. Or elle s'y refuse. Et ainsi il n'y a pas de règle : car, lorsque la vérité n'en règle pas l'usage, la raison « est ployable à tous sens » (*274*).

7. *Le divertissement.* L'homme sans Dieu ne peut donc, ni en soi, ni hors de soi, trouver la vérité et le bonheur. Il ne sait où se prendre. *Il ne cherche point les choses,*

Didot, p. LXII) ; il s'est maintenu jusqu'à nos jours en Angleterre.

(1) Cf. ce que dit FILLEAU DE LA CHAISE au sujet des raisonnements de nature métaphysique, XII, CCXVI. Dans les *Opuscules posthumes de M. Menjot*, Amsterdam, Desbordes, 1697, p. 115, il est écrit : « Feu M. Pascal appelait la philosophie cartésienne le *Roman de la nature*, semblable à l'histoire de Don Quichot » (X, 45, note). Il se moquait fort, écrit Marg. Périer (XII, 98), de la matière subtile et ne pouvait souffrir la manière dont Descartes explique la formation du monde, mais il était du même sentiment que lui sur l'automate. « Descartes que vous estimez tant », lui écrit Méré (IX, 222).

(2) *206*. Cf. *693*. Il s'agit ici de l'*indéfini* physique, et non pas de l'*infini* proprement dit, ainsi que le remarque justement RAVAISSON (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887, p. 418) : « La pensée, la volonté ne redoutent pas l'infini. Là seulement elles peuvent déployer tout leur vol, et dans une immensité que remplit la parole divine il n'y a ni vide ni silence qui puissent les effrayer... L'indéfini nous épouvante, l'infini nous rassure. »

(3) C'est là ce qui ressort clairement du fragment de *Préface d'un traité du vide*, ainsi que des *Pensées 282, 395*.

mais la recherche des choses (*135*) : et, tandis que le cours du temps l'emporte, le change, l'oppose à lui-même, il passe incessamment d'un objet à l'autre, sans que sa raison puisse jamais se fixer dans le vrai, ni sa volonté dans le bien. « Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ; et, nous disposant toujours à être heureux, il est inévitable que nous ne le soyons jamais » (*172*).

Or, tout cela se comprend sous un seul mot : le divertissement. « Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre » (*139*). Telle est la *cause* de tous nos malheurs ; et, si l'on veut en découvrir la *raison*, on s'apercevra qu'il y en a une bien effective, qui est le besoin de s'arracher (1) à la vue de notre destinée. « Les hommes n'ayant pu guérir la mort, la misère, l'ignorance, ils se sont avisés, pour se rendre heureux, de n'y point penser » (*168*). De là vient que le jeu, la conversation des femmes, la guerre, les grands emplois sont si recherchés. C'est la raison pourquoi on aime mieux la chasse que la prise, et pourquoi l'on passe tout le jour à courir après un lièvre qu'on ne voudrait pas avoir acheté : « ce lièvre ne nous garantirait pas de la vue de la mort et des misères, mais la chasse, qui nous en détourne, nous en garantit » (*139*. XIII, 57 ; 392). D'où vient l'attrait de la danse? De ce qu'il faut bien penser où l'on mettra les pieds. Tout ce tracas nous divertit, en nous détournant de penser à notre malheureuse condition.

Ce mal étrange, qui tient le cœur de l'homme sans qu'il en sache la raison, est de grande conséquence. « Rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire... Dès qu'elle arrive, on en est saoul. Ainsi dans le jeu, ainsi dans la recherche de la vérité. On aime à voir, dans les

(1) *Divertere*, au sens fort de ce mot, qui garde dans la langue de Pascal la vigueur qu'il a en latin.

disputes, le combat des opinions ; mais, de contempler la vérité trouvée, point du tout » (*135*). Encore une fois, ce que les hommes poursuivent, ce n'est pas la chose elle-même, l'argent, le lièvre, la victoire ou la vérité : c'est la poursuite, c'est le bruit et le remuement, et cette occupation violente et impétueuse qui les empêche de penser à soi. « Ils croient chercher sincèrement le repos, et ne cherchent en effet que l'agitation. Ils ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentissement de leurs misères continuelles ; et ils ont un autre instinct secret, qui reste de la grandeur de notre première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos, et non pas dans le tumulte ; et de ces deux instincts contraires il se forme en eux un projet confus, qui se cache à leur vue dans le fond de leur âme, qui les porte à tendre au repos par l'agitation... Ainsi s'écoule toute la vie » (*139*. XIII, 60-61 ; 393-394).

On a contesté parfois, non pas le fait du divertissement, qui n'est pas contestable, mais l'interprétation que Pascal en donne et les conclusions qu'il en tire. D'après certains, le divertissement s'expliquerait plus simplement par le besoin qu'a l'homme de dépenser un excès d'activité. Une telle explication, cependant, n'est pas entièrement satisfaisante : car, si l'animal *joue*, il ne se *divertit* pas, au sens pascalien du mot. La frénésie du jeu, voilà ce qui est spécial à l'homme, et la raison en doit être cherchée dans sa nature propre. C'est en ce sens que Lachelier avait coutume de dire : « Le débauché est un grand philosophe » (1). Il cherche l'absolu à sa manière, qui est mauvaise : mais il le cherche. Une seule pensée l'occupe, dirait Pascal : dont bien lui prend, selon le monde, non selon Dieu (*145*).

(1) Ce mot de Lachelier me fut cité, précisément en ce sens, par Ém. Boutroux, dans un entretien en date du 21 mai 1921.

« L'homme est visiblement fait pour penser ; c'est toute sa dignité et tout son mérite ; et tout son devoir est de penser comme il faut. Or l'ordre de la pensée est de commencer par soi, et par son auteur et sa fin. Or à quoi pense le monde? Jamais à cela ; mais à danser, à jouer du luth, à chanter, à faire des vers, à courir la bague, etc., à se battre, à se faire roi, sans penser à ce que c'est qu'être roi, et qu'être homme » (*146*). Et ce divertissement, qui fait que nous nous fuyons nous-mêmes et que nous ne craignons rien tant que la solitude, ce divertissement qui nous amuse, qui nous console de nos misères, et qui est la plus grande de nos misères, nous amène insensiblement à la mort (*171*). N'est-ce pas une chose horrible de sentir s'écouler tout ce qu'on possède (*212*)? de penser qu'entre nous et l'enfer ou le ciel il n'y a que la vie, qui est la chose du monde la plus fragile (*213*)? Mais, tandis qu'il s'amuse et se divertit, l'homme ne sent pas la fièvre prochaine, ou l'abcès prêt à se former (*175*). « Cromwell allait ravager toute la chrétienté ; la famille royale était perdue, et la sienne à jamais puissante, sans un petit grain de sable qui se mit dans son uretère. Rome même allait trembler sous lui ; mais ce petit gravier s'étant mis là, il est mort, sa famille abaissée, tout en paix et le roi rétabli » (1). Au reste, « les grands

(1) *176*. En rapprochant cette vue de Pascal d'une autre vue que j'ai signalée précédemment à propos de Cléopâtre, et de quelques autres sur le hasard et la coutume (*162*, *163*, *97*), on arriverait à dégager de la pensée de Pascal une doctrine profonde du hasard. Pascal a parfaitement discerné dans les phénomènes du hasard le caractère qu'Henri Poincaré considère comme le plus propre à le définir : à savoir la disproportion entre la cause et l'effet. « Une cause très petite, qui nous échappe, détermine un effet considérable que nous ne pouvons pas ne pas voir, et alors nous disons que cet effet est dû au hasard... Il peut arriver que de petites différences dans les conditions initiales en engendrent de très grandes dans les phénomènes finaux » (*Science et méthode*, Flammarion, p. 68). Remarquons d'ailleurs que Pascal, en signalant de tels faits, ne veut nullement dire, quoi qu'on ait pu prétendre, que le hasard gouverne le monde : ces petites causes imperceptibles sont de celles dont Dieu se sert pour ses desseins.

et les petits ont mêmes accidents... ; mais l'un est au haut de la roue, et l'autre près du centre, et ainsi moins agité par les mêmes mouvements » (*180*). Quoi qu'ils fassent, tous mourront : il n'y a rien de plus certain que cela. « Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste : on jette enfin de la terre sur la tête, et en voilà pour jamais » (*210*).

La justice humaine.

L'homme en société vaut-il mieux que l'individu? Et cet « homme universel » qui « subsiste toujours et qui apprend continuellement » (II, 139-141 ; 80-81) va-t-il, par ses institutions et ses lois, remédier aux défauts de notre nature et nous permettre de réaliser notre fin? Non. Ici, nous touchons à l'une des vues les plus profondes, les plus complexes et les plus mal saisies, de Pascal. Elle va nous aider à voir à plein ses principes.

Dans sa *lettre de l'injustice* (*291*), Pascal avait-il le dessein de nier la justice? Est-ce qu'il la nie en fait? Nullement. Le spectacle de l'injustice humaine n'est pas plus un argument contre l'existence de la justice idéale, c'est-à-dire de la justice divine, que le spectacle de nos contradictions et de nos erreurs n'est un argument contre l'existence de la vérité ou du souverain bien. Assurément, si l'on arrête aux apparences humaines (1), et si l'on prend nos propres concepts pour juges en dernier ressort (2), les contradictions qui s'y manifestent ruinent la vérité, la justice et le bien : si tout est vrai, c'est que

(1) Comme faisait la sophistique ancienne. Voir à ce sujet mon travail sur la *Notion du nécessaire chez Aristote*, p. 37-40.

(2) Comme fait l'idéalisme moderne, qui enferme la vérité dans notre esprit. Voir à ce sujet mes deux communications, écrite et orale, au Congrès international de philosophie d'Oxford (*Hibbert Journal*, july 1921, p. 610-615, 630-635). La conception « idéaliste » aboutit nécessairement à faire de la force, en l'absence de toute autre norme, la règle unique de justice et de vérité : c'est ce qu'a fait Hegel.

rien n'est vrai ; si tous les idéaux se valent, c'est qu'il n'y a point d'idéal. Mais, pour qui prend ces faits comme des *effets*, dont il faut chercher la *raison* parce qu'ils ne comportent pas en eux-mêmes leur raison, toutes ces contradictions s'expliquent, et, loin d'être un argument *contre* la justice et la vérité, elles sont un argument *pour*. Elles prouvent *que la justice et la vérité existent* (1), *mais qu'elles appartiennent à un autre ordre.* Il ne faut pas juger de la vérité par notre capacité à la concevoir, ni de la morale par nos mœurs (2) : encore moins faut-il attribuer à ces réalités transcendantes les contradictions qui ne sont que dans notre esprit ou dans notre nature. « Ceux qui n'aiment pas la vérité prennent le prétexte de la contestation, de la multitude de ceux qui la nient » (*261*). Erreur et mauvaise raison ! Cela vient de ce qu'ils n'aiment pas la vérité, ou la charité, de ce qu'ils n'ont pas « faim des choses spirituelles », « faim de la justice » (*264*). Sinon, ils la reconnaîtraient en s'y soumettant : car elle *existe*, mais elle les *dépasse*.

Pascal nous le dit avec la plus grande précision (3) : « J'ai passé longtemps de ma vie en croyant qu'il y avait une justice ; et en cela je ne me trompais pas ; car il y en a, selon que Dieu nous l'a voulu révéler. » La justice

(1) Dans les pensées *817* et *818* Pascal a merveilleusement montré comment nos erreurs mêmes et nos contradictions sont le signe que la vérité existe : « Ce qui fait qu'on croit tant de faux effets de la lune, c'est qu'il y en a de vrais, comme le flux de la mer... Et ainsi, au lieu de conclure qu'il n'y a point de vrais miracles parce qu'il y en a taut de faux, il faut dire au contraire qu'il y a certainement de vrais miracles puisqu'il y en a tant de faux, et qu'il n'y en a de faux que par cette raison qu'il y en a de vrais. »

(2) *Esprit géométrique* (IX, 260 ; 178). Cf. *Pensées*, *294* : « ... la justice ? il l'ignore » (elle existe).

(3) Ce texte capital nous donne la clé de toute la doctrine pascalienne de la justice. Pascal croit en la justice absolue : seulement, après l'avoir cherchée dans les faits (c'est-à-dire dans notre justice), et avoir cru que nous en pouvons juger par nos seules forces, il a reconnu son erreur, et s'est aperçu : 1° que la justice absolue ne doit pas être cherchée dans le domaine du relatif et du changeant ; 2° que l'homme sans la foi n'arrive pas à connaître le vrai bien ni la justice (*425*).

véritable subsiste en Dieu, et en Dieu seul (cf. *233*). « Mais je ne le prenais pas ainsi, et c'est en quoi je me trompais ; car je croyais que notre justice était essentiellement juste et que j'avais de quoi la connaître et en juger. Mais je me suis trouvé tant de fois en faute de jugement droit, qu'enfin je suis entré en défiance de moi et puis des autres. J'ai vu tous les pays et hommes changeants... » (*375*).

De fait, notre justice humaine, toute changeante et toute relative, est si éloignée de la véritable justice, immuable et éternelle (1), qu'entre les deux la disproportion n'est guère moindre que celle de l'unité à l'infini : « Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient un pur néant. Ainsi notre esprit devant Dieu ; ainsi notre justice devant la justice divine » (*233*). Et en effet, qu'est-ce que les hommes appellent *justice*, sur quoi ils fondent l'économie du monde qu'ils veulent gouverner? C'est la *coutume :* or la coutume varie avec les temps et les lieux. Certainement, *si l'homme connaissait la véritable justice* (2), il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale qui soit parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays : « l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples, et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands. On la verrait plantée par tous les États du monde et dans tous les temps, au lieu qu'on ne voit rien de juste ou d'injuste qui ne change de qualité en changeant de cli-

(1) La justice véritable, dit Pascal, ne se trouve ici-bas que dans l'Église : « *Summum jus, summa injuria...* Il n'en est pas de même dans l'Église, car il y a une justice véritable et nulle violence » (*878*).

(2) Ce membre de phrase commande tout le développement : elle existe, mais il l'ignore. Il en est de même de la vérité. Cf. la pensée *297* : « *Veri juris.* Nous n'en avons plus : si nous en avions, nous ne prendrions pas pour règle de justice de suivre les mœurs de son pays. » Pascal emprunte à Montaigne (III, 1) ou à Charron la citation de Cicéron, *De officiis*, III, 17 : « Veri juris germanæque justitiæ solidam et expressam effigiem nullam tenemus : umbra et imaginibus utimur. »

mat. Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence, un méridien décide de la vérité ; en peu d'années de possession, les lois fondamentales changent ; le droit a ses époques... Plaisante justice qu'une rivière borne ! Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà » (*294*). La propriété, est-ce autre chose qu'une usurpation consacrée par le temps? « *Ce chien est à moi*, disaient ces pauvres enfants ; *c'est là ma place au soleil.* Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre » (*295*). Qu'est-ce qui règle les querelles et décide de la guerre? le caprice d'un seul homme, et encore intéressé : « ce devrait être un tiers indifférent » (1). Ainsi, l'on fait résider l'essence de la justice, soit dans l'autorité du législateur, soit dans la commodité du souverain, soit dans la coutume présente : « la coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue. » Et c'est le plus sûr : mais ce n'est pas la justice (XIII, 218 ; 466-467).

Dira-t-on qu'elle réside dans les *lois naturelles*, connues en tous pays? Mais il n'en est pas une qui soit universelle. « Le larcin, l'inceste, le meurtre des enfants et des pères, tout a eu sa place entre les actions vertueuses. Se peut-il rien de plus plaisant, qu'un homme ait droit de me tuer parce qu'il demeure au delà de l'eau, et que son prince a querelle avec le mien quoique je n'en aie aucune avec lui? » Concluons donc : « *Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu* » (2). En d'autres termes, « la vraie nature étant perdue, tout devient sa nature ; comme, le véritable bien étant perdu,

(1) *296*. Cette « place au soleil », dont les Allemands ont fait un curieux instrument de propagande, et ce « tiers indifférent », qui pose le principe de la Société des nations, sont peut-être, parmi toutes les vues de Pascal, celles qui ont le plus frappé les étrangers, notamment en Amérique. Je pourrais citer, à l'appui de ce dire, de bien curieux témoignages.

(2) XIII, 217 ; 466. C'est moi qui souligne cette phrase, qui doit être mise en vedette, parce qu'elle éclaire tout le reste. Elle s'explique d'ailleurs par le sens du mot *nature* dans Pascal, comme le montrent les textes qui suivent.

tout devient son véritable bien » (*426*). « Nature corrompue. L'homme n'agit point par la raison, qui fait son être » (*439*).

N'ayant plus le modèle de la vraie justice, nous établissons à sa place une ombre de justice : la *force*. Ne pouvant trouver le juste, on a trouvé le fort (*297*). La force est la reine du monde : ou plutôt elle en est le tyran (*303. 311*). D'où vient, en effet, qu'on suit la coutume? de la force qui y est (*299*) : ainsi toutes nos lois établies sont tenues pour justes *parce qu'elles sont établies* (*312*). Assurément, la force est nécessaire pour faire triompher la justice, et elle est légitime si elle s'appuie sur la justice. Pascal l'a dit avec une netteté incisive et une incomparable vigueur : « La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force ; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste » (*298*). Seulement, la justice est sujette à dispute parmi les hommes ; elle est plus étrangère encore à leur volonté qu'à leur esprit, car on ne peut faire qu'il soit force d'y obéir ; la force, au contraire, est aisément reconnaissable, et il suffit qu'elle soit pour qu'elle soit obéie. C'est pourquoi, « ne pouvant fortifier la justice, on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien » (*299*).

Or, en cette occurrence, que faut-il faire? Le peuple ne suit la coutume et n'obéit aux lois qu'à cause qu'il les croit justes : sinon, il ne les suivrait pas, « car on ne veut être assujetti qu'à la raison ou à la justice » (*325*, *326*). C'est ce que font ceux mêmes qui sont dans le dérèglement, comme les voleurs ou les hérétiques ; ils se donnent des règles auxquelles ils obéissent exactement, et ils accusent ceux qui sont dans l'ordre de s'éloigner de la nature, qu'ils croient suivre (*383*, *393*) : preuve que tout homme porte au dedans de soi le besoin et l'idée de la

justice, c'est-à-dire de l'ordre. Faut-il donc détromper le peuple, ramener la coutume à son principe, pour en marquer le défaut d'autorité et de justice? faut-il lui apprendre que l'antiquité n'est pas preuve de vérité, que les lois auxquelles il obéit ne sont pas justes? « C'est un jeu sûr pour tout perdre » (XIII, 220 ; 467) : car le peuple ne manquera pas de se révolter contre les lois et les coutumes reçues, si on lui prouve qu'elles ne valent rien (*325*). Or, « le plus grand des maux est les guerres civiles » (*313*). Il ne faut donc point tenir au peuple de semblables discours, d'autant qu'il y prête aisément l'oreille : et c'est pourquoi Platon avait raison de dire que, « pour le bien des hommes, il faut souvent les piper » (XIII, 221 ; 468). Seulement, pour prévenir toute sédition, il convient de faire entendre *en même temps* au peuple qu'il faut obéir aux lois parce qu'elles sont lois, « comme il faut obéir aux supérieurs, non pas parce qu'ils sont justes, mais parce qu'ils sont supérieurs » (*326*).

Une société ne peut subsister s'il n'y a point des rangs, des degrés, une hiérarchie, et, par conséquent, du respect : « car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas » (*304*). Maintenant, à qui doit aller le respect? C'est la force, ou c'est l'imagination, qui en décide (1) : ainsi des rois, des juges, etc. (*304-308*). La coutume seule imprime dans les sujets le respect ; mais ceux-ci, ne le sachant point, croient que cet effet vient d'une force naturelle. Faut-il

(1) La pensée de Pascal est claire, et de grande portée. « *Les* cordes qui attachent le respect des uns envers les autres, *en général*, sont cordes de nécessité », mais « *ces* cordes qui attachent le respect *à tel et à tel en particulier*, sont des cordes d'imagination » (*304*). En d'autres termes, c'est une nécessité qu'il *y* ait des maîtres et des sujets, des riches et des pauvres : mais que ceux-ci soient maîtres, ceux-là sujets, ceux-ci riches, ceux-là pauvres, c'est la force qui en décide, puis, la force une fois établie, c'est la coutume, c'est l'imagination. — Cette double constatation, dans laquelle tient toute la question sociale, sert de point de départ à la dialectique pascalienne : car il faut, s'il se peut, concilier la justice avec cette nécessité.

les détromper? Non. Il ne faut pas que l'homme sente la vérité de l'usurpation, ni qu'en sondant les sources de l'autorité il en détruise le fondement mystique, qui est le simple fait de son établissement : toutes ces choses, introduites autrefois sans raison, et qui sont « les choses du monde les plus déraisonnables, deviennent les plus raisonnables à cause du dérèglement des hommes. Qu'y a-t-il de moins raisonnable que de choisir, pour gouverner un État, le premier fils d'une reine? On ne choisit pas pour gouverner un vaisseau celui des voyageurs qui est de la meilleure maison. » Mais cette loi, qui serait ridicule et injuste, devient raisonnable et juste du fait de l'injustice humaine : car, sans cela, qui choisira-t-on? le plus vertueux et le plus habile? Mais chacun prétend l'être : nous voilà donc incontinent aux mains, et jetés dans la guerre civile, qui est le plus grand des maux ; au lieu que « le fils aîné du roi, cela est net, il n'y a point de dispute » (*320*. Cf. *294* fin).

La conclusion qui se tire de ces faits est claire (1). Le peuple a des opinions très saines, quoiqu'il ne sente pas la vérité où elle est, et qu'il la mette où elle n'est pas. La vérité se trouve bien dans ses opinions, mais non pas au point où il se figure (*335*). Ainsi, il est très vrai qu'il faut obéir aux lois et respecter les personnes de grande

(1) Voir à ce sujet l'ensemble des fragments, très importants, qui sont intitulés *Raison des effets*, ou *Renversement continuel du pour au contre*, notamment *324*, *328-338*. Cette étonnante dialectique pascalienne n'a pas attiré toute l'attention qu'elle mérite, ou ne paraît pas avoir été, en général, correctement interprétée. Voir cependant quelques intéressantes remarques de Brunschvicg (XII, cxiv, cxxviii), qui la compare et l'oppose à la dialectique de Spinoza : pour celui-ci, le passage de l'imagination à la raison raisonnante, et de la raison raisonnante à la raison intuitive, est un progrès continu par développement interne, en sorte qu'au terme, suivant la formule panthéiste, l'amour de l'âme pour Dieu n'est que l'amour de Dieu pour lui-même (*Ethique*, V, pr. 36). Pour Pascal, au contraire, ce passage se fait par un renversement continuel du pour au contre, qui est corrélatif, au point de vue moral, du sacrifice, ou du renoncement, exigé par la vie de la grâce en nous.

naissance : mais non pas, comme le croit le peuple, parce que les lois sont justes ou que la naissance confère un avantage effectif, mais simplement parce que les lois doivent être obéies, comme lois, et les supérieurs respectés, comme supérieurs. Les demi-habiles, s'apercevant que la loi n'est pas juste, ou que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard, méprisent les lois et la naissance : en quoi ils ont tort, bien que leur raison soit juste ; tandis que le peuple a raison, par une raison qu'il ne pénètre pas, qui échappe aux habiles eux-mêmes (1), mais que pénètrent les grandes âmes, les chrétiens parfaits qui en jugent par une lumière supérieure. Ceux-ci donc honorent les grands et obéissent aux lois, comme le peuple : mais, en parlant et en agissant comme le peuple, ils jugent par une pensée de derrière la tête pourquoi il faut agir ainsi : ils voient la raison de cet effet (2). De même, dit profondément Pascal, le peuple est « dans l'ignorance naturelle, qui est le vrai siège de l'homme », puisque tous les hommes s'y trouvent en naissant ; or, « les grandes âmes », qui ont « parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, trouvent qu'ils ne savent rien, et se rencontrent en cette même ignorance d'où ils étaient partis ; mais c'est une ignorance savante, qui se connaît (3). Ceux d'entre deux, qui sont sortis de

(1) Ainsi, « Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux, et que la coutume peut tout ; mais il n'a pas vu la raison de cet effet » (*234*). La raison pour laquelle on s'offense d'un esprit boiteux, mais non pas d'un boiteux, c'est « qu'un boiteux reconnaît que nous allons droit, et qu'un esprit boiteux dit que c'est nous qui boitons » (*80*). La raison pour laquelle on doit suivre la coutume n'est pas, quoi qu'en dise Montaigne, parce qu'elle est raisonnable et juste, mais parce qu'elle est coutume (*325*).

(2) *336* : « *Raison des effets.* Il faut avoir une pensée de derrière, et juger de tout par là, en parlant cependant comme le peuple. » *310* : « *Roi et tyran.* J'aurai aussi mes idées de derrière la tête... » (Cf. les trois *Discours sur la condition des grands*, dont ce fragment est comme l'ébauche). *18* : « Lorsqu'on ne sait pas la vérité d'une chose, il est bon qu'il y ait une erreur commune, etc., qui est la pensée de l'autre côté. »

(3) *Une ignorance savante qui se connaît* : expression extraordinai-

l'ignorance naturelle et n'ont pu arriver à l'autre », les demi-savants et les demi-habiles, « ont quelque teinture de cette science suffisante, et font les entendus. Ceux-là troublent le monde, et jugent mal de tout » (*327*). Entre ces deux extrémités qui se touchent, se fait le renversement du pour au contre, les opinions se succédant selon qu'on a de lumière (1).

Le vrai ne se trouve qu'aux deux extrémités : chez les simples, qui le suivent sans comprendre, et chez les parfaits chrétiens, qui le suivent parce qu'ils ont compris pourquoi il ne faut pas vouloir comprendre (2).

Or, cette vérité, qui nous dépasse, et qu'il faut suivre, quelque opposition qu'on y ait, la voici : *respecter l'ordre.* Et l'ordre, ici, est qu'il faut *tendre au général* (*477*).

rement heureuse pour définir la philosophie, qui rejoint ainsi le sens commun, mais en l'explicitant. VOLTAIRE, à sa coutume, reprend Pascal et taxe sa pensée de « sophisme » (*Remarques*, XXXV). BOULLIER lui répond très justement : « La lumière qui éclaire un grand esprit lui fait connaître ses bornes, et le rend humble, et le munit contre l'erreur, fruit ordinaire de l'ignorance des petits esprits et demi-savants qui précipitent volontiers leur jugement et qui trop souvent croient savoir ce qu'ils ignorent. » DROZ, qui le cite (*Scepticisme de Pascal*, p. 269), oppose de même à la promesse de Démocrite, rapportée par Pascal (*72*) : « Je vais parler de tout », le mot de Socrate : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien. »

(1) Voici le tableau complet de cette dialectique, avec les cinq degrés qu'elle comporte : « *Raison des effets.* Gradation. Le peuple honore les personnes de grande naissance. Les demi-habiles les méprisent, disant que la naissance n'est pas un avantage de la personne, mais du hasard. Les habiles les honorent, non par la pensée du peuple, mais par la pensée de derrière. Les dévots qui ont plus de zèle que de science les méprisent, malgré cette considération qui les fait honorer par les habiles, parce qu'ils en jugent par une nouvelle lumière que la piété leur donne. Mais les chrétiens parfaits les honorent par une autre lumière supérieure. Ainsi se vont les opinions succédant du pour au contre, selon qu'on a de la lumière » (*337*).

(2) Cette vue profonde et définitive, à laquelle aboutit la dialectique de Pascal, rejoint l'autre vue, également définitive, dans laquelle s'exprime l'essence de sa méthode, et que nous avons signalée à la fin de la précédente leçon : « La religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits... » (*285*). « Deux sortes de personnes connaissent : ceux qui ont le cœur humilié... ; ou ceux qui ont assez d'esprit pour voir la vérité ... » (*288*).

Les chrétiens parfaits savent que l'ordre humain est folie : ils le respectent néanmoins, ils obéissent aux folies ; « non pas qu'ils respectent les folies, mais l'ordre de Dieu, qui, pour la punition des hommes, les a asservis à ces folies » : mais avec l'espérance que la créature sera délivrée et connaîtra la vraie justice et la vraie liberté dans la gloire. *Omnis creatura subjecta est vanitati. Liberabitur* (1).

***

Dès lors, nous sommes en mesure de dégager la portée de la critique pascalienne.

Pascal part de ce fait, sur lequel il se refuse à fermer les yeux : les mœurs et les coutumes varient ; elles manifestent partout confusion et contrariété. Les demi-savants concluent de là qu'il n'y a point de morale. Le peuple persiste à affirmer qu'il y a un bien et un mal, que le

(1) *338.* Pascal cite ici saint PAUL, *Épître aux Romains*, VIII, 20-21, et il se réfère au commentaire de saint THOMAS sur l'*Épître de S. Jacques* II, 1, où il est expliqué que la préférence accordée aux riches doit être une préférence extérieure, non intérieure, ou, pour parler comme Pascal, qu'il faut leur rendre certains devoirs extérieurs simplement « dans la vue de Dieu », c'est-à-dire par respect pour l'ordre que Dieu a établi pour notre punition. Notons d'ailleurs qu'au point de vue pratique la règle que donne Pascal de se soumettre à la « folie » en vue de garder la paix, qui est le premier des biens (*299*), n'est peut-être point aussi absolue qu'elle le semble au premier abord. Si l'on demandait à Pascal : « Faut-il respecter le tyran qui fait régner la paix avec l'erreur ? » il répondrait : « N'est-il pas visible que comme c'est un crime de troubler la paix où la vérité règne, c'est aussi un crime de demeurer en paix quand on détruit la vérité. Il y a donc un temps où la paix est juste, et un autre où elle est injuste. Il est écrit qu'il y a temps de paix et temps de guerre ; et c'est l'intérêt de la vérité qui les discerne. Mais il n'y a pas de temps de vérité et de temps d'erreur ; et il est écrit, au contraire, que la vérité de Dieu demeure éternellement. Et c'est pourquoi Jésus-Christ, qui dit qu'il est venu apporter la paix, dit aussi qu'il est venu apporter la guerre. Mais il ne dit pas qu'il est venu apporter et la vérité et le mensonge. La vérité est donc la première règle et la dernière fin des choses » (*949.* XIV, 383). — Sur les diverses acceptions du mot « justice » dans Pascal, voir l'appendice III.

juste est à distinguer de l'injuste. Il a raison contre eux (1), et Pascal se range à son avis, mais en jugeant des choses d'après une pensée de derrière la tête : car, cette *justice, ce n'est pas dans l'homme mais en Dieu qu'il la faut chercher.*

Les demi-savants, positivistes ou naturalistes, observent [B] que les mœurs varient ; et ils en concluent [C] que la morale varie, c'est-à-dire qu'il n'y en a pas : parce qu'ils ont (2) implicitement admis [A] que la morale se réduit aux mœurs. Pascal observe lui aussi [B] que les mœurs varient, que la justice humaine est relative et changeante ; mais il en conclut [C] que les mœurs ne sont pas la morale, que notre justice humaine n'est pas la justice : parce qu'il a posé [A] que la morale, ou la justice, si elle existe, est nécessairement immuable et constante.

Le tort de toute l'école juridique moderne (3), des hommes de droite aussi bien que des hommes de gauche, a été de concentrer son attention sur la prémisse de fait [B], en sorte que les uns s'acharnent à prouver que le fait

(1) Cf. E. Boutroux, *Pascal*, p. 171-172.

(2) On ne peut tirer une conclusion que de deux prémisses.

(3) Elle est visiblement toute pénétrée d'un hegelianisme puisé dans l'école juridique allemande, et d'autant plus pernicieux qu'il s'ignore. Cependant, sous l'influence de la guerre, deux juristes éminents ont pris conscience de ce danger, et ont vu où mène cette doctrine : c'est-à-dire à la justification de la force, terme de l'hegelianisme. Dans une note en tête du tome II de son bel ouvrage *Science et technique en droit privé positif* (Paris, au Sirey, 1915), F. Gény écrit : « Combien de nous hier encore tendaient à ne voir la justice qu'à travers les organismes formels, simplement destinés à l'affirmer et à la réaliser ! De là à confondre le droit avec la force il n'y a qu'un pas. Et ce pas risque de nous entraîner à l'abîme... » Dans un remarquable article sur « le Droit naturel et l'Allemagne » (*Correspondant* du 25 septembre 1918, p. 937), M. Hauriou écrit : « *Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au delà.* Ces jugements sévères ne condamnent que les mœurs et les jurisprudences positives, ils n'atteignent pas la loi morale, ni la loi naturelle. L'un des sophismes les plus pernicieux des temps présents a été de vouloir tirer la loi morale d'une enquête sur les mœurs ; l'histoire des mœurs n'est que le long martyrologe de la loi morale... »

varie, et les autres qu'il ne varie point, comme si la variation du fait entraînait comme conséquence nécessaire la variation du droit, c'est-à-dire sa négation, ou comme si l'immutabilité du fait était nécessaire pour prouver l'immutabilité du droit, c'est-à-dire son existence. Or, ce n'est pas dans les faits qu'on trouvera le droit ; ce n'est pas au sein du relatif qu'on trouvera l'absolu : le juge ne s'assied pas au même banc que l'accusé.

Ceux donc qui ont voulu défendre le droit en le cherchant dans les faits, c'est-à-dire en attaquant la mineure du raisonnement, ont oublié un précepte essentiel de l'art militaire, qui est qu'il faut livrer bataille à l'ennemi, non pas sur le terrain qu'il a choisi, mais sur celui qu'on a choisi soi-même. Les partisans du droit, en acceptant de livrer bataille sur la mineure, étaient battus d'avance : car les faits varient. C'est comme si, au matérialiste qui vous dit : « Je n'ai jamais rencontré sur les grands chemins aucune âme ; il n'y a donc pas d'âme » (1), vous vous efforciez de démontrer que l'on peut rencontrer des âmes : or, l'âme n'est pas quelque chose qui se rencontre sur un grand chemin, ni dans une table, même qui tourne ! La justice n'est pas davantage quelque chose qui se rencontre sur terre : il n'y a pas, sur terre, de lois universelles et inviolées. « Toute l'honnêteté humaine, à le bien prendre, n'est qu'une fausse imitation de la charité, cette divine vertu que Jésus-Christ est venu nous enseigner, et jamais elle n'en approche. A quelque point qu'elle l'imite, il y manque toujours quelque chose ; ou plutôt tout y manque, puisqu'elle n'a pas Dieu pour son unique but, car, quoi que puisse prétendre ceux qui l'ont portée le plus haut, la justice dont ils se vantent a des bornes bien étroites, et ils ne jugent que de ce qui se passe dans leur enceinte, qui ne va pas plus loin que l'intérêt et la

(1) C'est ce que dit expressément F. Le Dantec, *le Problème de la mort et la conscience universelle*, Paris, Flammarion, 1917, p. 69.

commodité des hommes. Il n'y a que les disciples de Jésus-Christ qui sont dans l'ordre de la justice véritablement universelle, et qui, portant leur vue dans l'infini, jugent de toutes choses par une règle infaillible, c'est-à-dire par la justice de Dieu. » (FILLEAU, XII, CCXXVI). La justice est cet ordre supérieur, subsistant en Dieu, que l'homme ne parviendra jamais à réaliser pleinement ici-bas, mais dont il doit chercher sans cesse à se rapprocher, parce que seule elle lui permet de juger les faits, de condamner l'injustice, même triomphante, et de tendre au véritable ordre (1).

Ainsi, par cette critique, que d'aucuns estimeront un peu poussée, mais qui demeure d'une si profonde vérité humaine et d'une si lointaine portée, par cette dialectique du pour au contre, qui ne trouble que ceux qui n'en voient pas le terme, Pascal a posé la question comme elle doit être posée, il a livré la bataille où elle doit être livrée, et il nous élève jusqu'à la justice absolue. Car il y a une justice, comme il y a un bien : et c'est la *fin* de l'homme, c'est sa véritable *nature* (2). Pourquoi, ce qui est *nature* aux animaux, l'appelons-nous *misère* en

(1) Cf. ce que dit Pascal de « la justice *éternelle*, non la légale, mais l'éternelle », à la fin du fragment *692*, où il cite et commente DANIEL, IX, 24: justice qu'est venu apporter au monde le libérateur, le Saint des Saints, et qui ne subsiste ici-bas que dans l'Église (*878*).

(2) « La nature de l'homme se considère en deux manières : l'une selon sa fin, et alors il est grand et incomparable ; l'autre selon la multitude, comme on juge de la nature du cheval et du chien, par la multitude, [du fait] d'y voir la course, *et animum arcendi* [l'instinct de garde]; et alors l'homme est abject et vil. Voilà les deux voies qui en font juger diversement, et qui font tant disputer les philosophes. Car l'un nie la supposition de l'autre ; l'un dit : Il n'est pas né à cette fin, car toutes ses actions y répugnent ; l'autre dit : Il s'éloigne de sa fin quand il fait ces basses actions. » (*415*). La *nature* d'un être, c'est sa *forme*, donc sa *fin*, dit pareillement ARISTOTE (*Physique*, II, 1 et 2) : ce qui caractérise l'homme, ce n'est donc pas l'animalité, mais la raison. Là est le plan de clivage des doctrines philosophiques, ainsi que j'ai cherché à le montrer ailleurs (communication du 21 mai 1921 à l'Académie des sciences morales et politiques).

l'homme, sinon parce que nous reconnaissons que l'homme est déchu d'une meilleure nature, qui lui était propre (*409*)? Et que prouvent ces contrariétés, ces contradictions, cette inquiétude, ce perpétuel besoin de se fuir soi-même, sinon que l'homme est fait pour l'infinité, qu'il n'est fait que pour elle, et que rien ne peut le satisfaire que la justice infinie?

VIII

LES « PENSÉES »
GRANDEUR DE L'HOMME AVEC DIEU
LE PARI ET LES PREUVES

L'un des principes fondamentaux de Pascal, l'un de ceux qui lui ont le plus servi pour lever le voile qui nous couvre le réel et son Auteur, est celui des *figuratifs* ou des *signes* (1).

(1) Les principaux textes à consulter sur ce point sont : la lettre du 1er avril 1648 à Mme Périer (II, 249-252 ; 88-90), où Pascal indique le devoir de songer souvent avec attention à cette pensée si générale et si utile ; la 4e lettre à Mlle de Roannez, d'octobre 1656, texte capital (VI, 87-90 ; 214) ; les *Pensées*, section X, notamment *670*, *675*, *678* (cf. pour l'emploi du mot *signe*, *587*, *588*) ; enfin le témoignage de Filleau de la Chaise, XII, ccxxii : Ceux qui écoutaient attentivement M. Pascal dans l'exposé qu'il leur fit « furent comme transportés quand il vint à ce qu'il avait recueilli des prophéties. Il commença par faire voir que l'obscurité qui s'y trouve y a été mise exprès, que nous en avons même été avertis et qu'il est dit en plusieurs endroits qu'elles seront inintelligibles aux méchants et claires à ceux qui auront le cœur droit ; que l'Écriture a deux sens : qu'elle est faite pour éclairer les uns et pour aveugler les autres ; que ce but y paraît presque partout et qu'il y est même marqué en termes formels. Aussi est-ce, à vrai dire, le fondement de ce grand ouvrage de l'Écriture ; et qui l'a bien compris ne trouve plus de difficulté à quoi que ce soit... » — Cette doctrine de Pascal a sa source dans S. Paul : voir notamment *Épître aux Romains*, I, 20, et *Ire aux Corinthiens*, X, 1-11. S. Thomas en a donné une formule lumineuse (*Sum. Th.* 1a p., q. I, art. 10) : « quod auctor sacræ Scripturæ est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest) sed etiam res ipsas. Et ideo, cum in omnibus scientiis voces significent, hoc habet proprium ista scientia, *quod ipsæ res significatae per voces etiam significant aliquid.* Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est

En toutes choses il y a deux sens, l'un *littéral*, l'autre *spirituel :* il y a le *signe* lui-même, et il y a la *réalité* signifiée. Les hommes charnels s'arrêtent au premier sens et, l'ayant trouvé, s'en contentent : ainsi, ils voient des effets naturels, et ils les attribuent à la nature, sans penser que ces effets puissent avoir une autre cause (1) ; ils sont satisfaits quand ils ont expliqué mécaniquement le monde et la vie, sans penser qu'il puisse y avoir une cause du mécanisme lui-même, et que ce mécanisme puisse

sensus historicus, vel literalis. Illa vero significatio, qua res significatæ per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, et eum supponit. » Ainsi donc, le mot signifie (c'est le sens littéral) une chose, qui elle-même peut signifier et, par le pouvoir de Dieu, signifie de fait (c'est le sens spirituel) autre chose : en sorte que ce qui est, à un certain point de vue, chose signifiée peut être à son tour, d'un autre point de vue, signe d'une réalité supérieure. — En ce qui concerne plus particulièrement la vue que l'Écriture est faite pour éclairer les uns et pour aveugler les autres, il est à noter qu'ici Pascal, qui n'avait pas une connaissance technique des textes bibliques, du milieu et de la langue, a suivi les trois derniers évangélistes (Marc, IV, 10 ; Luc, VIII, 9 ; Jean, XII, 37-41), qui eux-mêmes ont copié les Sémites (Isaïe, VI, 10). Or, ceux-ci n'avaient de la causalité qu'une notion fort obtuse et ils ne se posaient pas le problème de la liberté : ils attribuaient au Roi absolu non seulement tout ce qu'il faisait, mais tout ce qu'il n'empêchait pas de faire. Seul Mathieu, XIII, 10, a rectifié la pensée avec le texte, en remplaçant *ut* par *quia*. Là où les autres écrivent : « Je parle en paraboles, *afin* qu'ils ne voient pas et de peur qu'ils se convertissent », il écrit, analysant, selon le génie grec, la notion causale : « Je parle en paraboles, *parce qu'*ils ne voient pas et ne veulent pas se convertir » ; c'est-à-dire que, parlant en paraboles, le Christ prévient les abus qu'on pourrait faire de sa parole : ceux qui sont bien disposés comprennent ; et, pour ceux qui sont mal intentionnés, ils ne peuvent abuser de sa parole comme ils feraient d'une parole claire. Il ne faut point jeter les perles aux pourceaux (Mathieu, VII, 6). Par conséquent, lorsque Pascal dit que l'Écriture est inintelligible aux méchants et claire à ceux-là seuls, qui ont le cœur droit, qu'il y a assez de lumière pour ceux qui veulent voir et qu'il n'y en a pas assez pour ceux qui ne veulent pas voir, il suit la pensée du premier Évangile, qui est parfaitement juste et claire. Lorsqu'il dit que l'Écriture est faite pour éclairer les uns et aveugler les autres, il suit (à son insu) la mentalité sémite, que nous ne pouvons admettre.

(1) « ... les impies, voyant les effets naturels, les attribuent à la nature, sans penser qu'il y en ait un autre auteur » (VI, 89 ; 215).

être monté en vue d'une fin. Cependant, lorsque vous avez expliqué la vision par la structure de l'œil, rien ne vous interdit d'expliquer cette structure de l'œil par sa fin ou sa fonction, qui est la vision (1). Lorsque vous avez rendu compte de la manière dont une machine produit un certain travail, rien ne vous interdit de montrer comment cette machine a été faite par un ingénieur en vue de produire ce travail : ceci, au contraire, explique comment le mécanisme a été disposé de telle manière qu'il obtienne cet effet utile ; sinon, il faudrait attribuer cet effet au hasard, ce qui est irrationnel. Le mécanisme est vrai dans son ordre : mais cet ordre n'est que l'image ou la figure, et l'effet, d'un ordre supérieur qui en rend compte.

Ainsi, en un certain sens, « la nature est une image de la grâce » (*675*) ; « les choses corporelles ne sont qu'une image des spirituelles, et Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles » (II, 249 ; 88). Mais, au lieu d' « user de ces images pour jouir de Celui qu'elles représentent », beaucoup demeurent « dans cet aveuglement charnel et judaïque qui fait prendre la figure pour la réalité » (II, 251 ; 90). Il y en a qui s'arrêtent au sens littéral de la prophétie, sans chercher plus loin ; il y en a qui, voyant en Jésus-Christ un homme parfait, n'ont pas pensé à y chercher une autre nature, ou qui, voyant les apparences parfaites du pain dans l'Eucharistie, ne pensent pas à y chercher une autre substance (VI, 89 ; 215). Mais il n'en est pas de même des chrétiens parfaits, qui

(1) C'est là ce qu'a très nettement reconnu François Bacon (*De dignitate et augmentis scientiarum*, I, 5 ; III, 11-13). L'explication par les causes physiques et l'explication par les causes finales ne sont nullement incompatibles, dit-il, à condition que leurs domaines demeurent distincts ; et il en donne des exemples qui manifestent bien cette vérité essentielle, « conspirantibus optime utrisque causis, nisi quod altera intentionem, altera simplicem consecutionem denotet. » La *Siris* de Berkeley est une magnifique illustration de cette idée, qui paraît être l'une des idées maîtresses de la pensée britannique.

voient toutes choses dans une autre lumière, dans une lumière nouvelle, dans une lumière supérieure (1) : rien n'est changé, pour eux, de l'apparence ou du détail, mais tout est renouvelé à leurs yeux par le sens qu'ils y découvrent (2). Telle est la transformation opérée par le soleil : le paysage n'a pas changé, et cependant, dès que le soleil paraît, tout est transformé. Ainsi le chrétien parfait, illuminé par le soleil invisible, aperçoit l'ordre derrière le désordre, la fin derrière le mécanisme, la cause première derrière les causes secondes ; et, comme le dit saint Paul, cité par Pascal (3), il discerne un Dieu invisible derrière la nature visible, et par elle, de même qu'il discerne le sens spirituel des prophéties, qu'il reconnaît Dieu en Jésus-Christ à travers son humanité, et le reconnaît encore sous les espèces du pain. Les autres, écrit Pascal dans une de ses pensées les plus profondes (4), « ont vu les effets, mais ils n'ont pas vu les causes » : ils n'ont pas vu la raison des effets ; « ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que les yeux à l'égard de ceux qui ont l'esprit ; car les effets sont comme sensibles, et les causes sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ces effets-là se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels à l'égard de l'esprit. » Cet esprit supérieur, qui perçoit les causes, et qui dé-

(1) C'est l'expression même dont se sert Pascal, dans sa pensée sur le renversement du pour au contre (*337*), qui se lie étroitement à sa doctrine des signes.

(2) En cela réside la caractéristique essentielle du phénomène de « conversion ». Notons d'ailleurs que le changement, dans tous ces cas, porte, non pas sur l'arrangement mécanique du détail, qui demeure le même (et ceci doit satisfaire le mécaniste), mais sur son interprétation, sur le sens qu'il prend et la fin qu'il manifeste.

(3) « Invisibilia enim ipsius [Dei], a creatura mundi, per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur » (*Épître aux Romains*, I, 20). Cf. *4e lettre à Mlle de Roannez.*

(4) *234.* Les *effets* correspondent aux *signes* (visibles) ; les *causes* correspondent à la *réalité* (invisible).

passe d'autant l'esprit que celui-ci dépasse les sens corporels, est le seul qui soit capable d'atteindre Dieu derrière les voiles qui le couvrent. Les chrétiens parfaits, qui le possèdent, reconnaissent Dieu en tout (1).

Ils le reconnaissent dans la misère de l'homme.

Appliquons, en effet, le principe des figuratifs à la nature humaine : cette nature nous est apparue misérable ; mais il y a l'envers, qu'il faut voir ; il y a l'autre sens, qu'il faut découvrir. Ceux qui ne le voient point ignorent ce qui est, et ils se désespérent : « En voyant l'aveuglement et la misère de l'homme, en regardant tout l'univers muet, et l'homme sans lumière, abandonné à lui-même, et comme égaré dans ce recoin de l'univers, sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il y est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant, incapable de toute connaissance, j'entre en effroi comme un homme qu'on aurait porté endormi dans une île déserte et effroyable, et qui s'éveillerait sans connaître où il est, et sans moyen d'en sortir. Et sur cela j'admire comment on n'entre point en désespoir d'un si misérable état. » La plupart des hommes, « misérables égarés, ayant regardé autour d'eux, et ayant vu quelques objets plaisants (2), s'y sont donnés et s'y sont attachés. Pour moi, je n'ai pu y prendre d'attache, et, *considérant combien il y a plus d'apparence qu'il y a autre chose que ce que je vois*, j'ai recherché si ce Dieu n'aurait point laissé quelque marque de soi... » (*693*).

Et en effet, considérons de plus près cette misère de l'homme : nous ne tarderons pas à reconnaître qu'il y a

(1) « Toutes choses couvrent quelque mystère ; toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu. Les chrétiens doivent le reconnaître en tout. Les afflictions temporelles couvrent les biens éternels où elles conduisent ; les joies temporelles couvrent les maux éternels qu'elles causent. Prions Dieu de nous le faire reconnaître et servir en tout... » (VI, 89-90 ; 215).

(2) « Des objets qui nous divertissent », dit Bossuet dans l'abrégé d'un sermon prononcé à Meaux le jour de Pâques (16 avril 1702), qui s'accorde singulièrement avec cette pensée de Pascal, et rappelle très à propos ici le « divertissement ».

à autre chose que ce qu'on y voit d'abord. Comme toutes choses ont deux sens, l'homme aussi est double (1). Sa nature peut-être considérée en deux manières : selon la multitude, et alors il est abject et vil ; selon sa fin, et alors il est grand et incomparable. Ceux qui le jugent de la première manière disent : « Il n'est pas né à cette fin ; car toutes ses actions y répugnent. » Ceux qui le jugent de la deuxième manière disent : « Il s'éloigne de sa fin quand il fait ces basses actions » (*415*). Les premiers prennent prétexte, pour nier la vérité ou la justice, de la multitude de ceux qui la nient ou la violent (*261*) ; les autres jugent de la multitude par la fin : ils ont une règle, ou une norme, à quoi ils rapportent tout.

1. — Or, si l'on considère l'homme de ce dernier point de vue, qui est le vrai, on s'aperçoit que la grandeur se conclut de la misère, comme la misère se conclut de la grandeur (*416*). « La grandeur de l'homme est si visible, qu'elle se tire même de sa misère. Car ce qui est nature aux animaux, nous l'appelons misère en l'homme ; par où nous reconnaissons que sa nature étant aujourd'hui pareille à celle des animaux, il est déchu d'une meilleure nature, qui lui était propre autrefois. Car qui se trouve malheureux de n'être pas roi, sinon un roi dépossédé?... Qui se trouve malheureux de n'avoir qu'une bouche?

(1) « Cette duplicité de l'homme est si visible, qu'il y en a qui ont pensé que nous avions deux âmes. Un sujet simple leur paraissait incapable de telles et si soudaines variétés, d'une présomption démesurée à un horrible abattement de cœur » (*417*). Dans cette *duplicité* de l'homme, dans cette contradiction tragique de notre nature, dont l'ambiguïté de la nature est l'image, et d'où naît l'inquiétude humaine, Pascal voit la marque d'une *dualité* foncière de notre nature, d'une disproportion entre ce que nous sommes actuellement et ce pour quoi nous avons été faits (*441*). Car « la concupiscence nous est devenue naturelle, et a fait notre seconde nature. Ainsi il y a deux natures en nous, l'une bonne, l'autre mauvaise » (*660*). Le principal tort des philosophes, d'après Pascal, est d'avoir méconnu ce fait fondamental et d'avoir cru à l'unité de la nature (cf. à ce sujet RAUH, *Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux*, 1892, p. 198-208).

et qui ne se trouvera malheureux de n'avoir qu'un œil? » (*409*). Si l'on y prend garde, toutes les misères mêmes de l'homme prouvent sa grandeur : « ce sont misères de grand seigneur, misères d'un roi dépossédé » (*398*). Un arbre, une maison ruinée, n'est pas misérable : l'homme est misérable. Pourquoi? parce qu'il se connaît misérable (*397*, *399*). « Il est donc misérable, puisqu'il l'*est;* mais il est bien grand, puisqu'il le *connaît* » (*416*). « Pensée fait la grandeur de l'homme. L'homme n'est qu'un roseau, le plus faible de la nature ; mais c'est un roseau pensant. Il ne faut pas que l'univers entier s'arme pour l'écraser : une vapeur, une goutte d'eau, suffit pour le tuer. Mais, quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt, et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien... » (1) Et Pascal exprime toute la nature du *roseau pensant* en cette image saisissante de force et de justesse : « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends » (*348*).

C'est donc la pensée qui fait l'homme. « Je puis bien concevoir un homme sans mains, pieds, tête (car ce n'est que l'expérience qui nous apprend que la tête est plus

(1) *346*, *347*. Cette dernière pensée est précédée, dans le manuscrit (fol. 63) de l'indication H 3. Il est à noter que la pensée *72* (fol. 347), sur les deux infinis, porte elle aussi l'indication H. — Il est intéressant de rapprocher cette pensée fameuse d'une pensée de SEBONDE que connaissait vraisemblablement Pascal (*Liber creaturarum*, tit. 93) : « Il y a un mode par lequel l'homme diffère de tous les autres êtres, c'est, non par avoir, mais par connaître qu'il a... Les choses inférieures à l'homme tiennent de leur Créateur des qualités et des perfections, mais elles sont dépourvues de la capacité de savoir qu'elles les ont. L'homme a reçu non seulement l'excellence sur le reste, mais encore la suffisance de l'apercevoir ». Et plus loin il parle de « la rose qui ne se connaît pas la plus belle des fleurs » (tit. 95). On voit toutefois en quoi réside l'originalité de Pascal : il tire argument de la *misère* de l'homme pour prouver sa grandeur, puisque c'est une misère qui se connaît ; il marque mieux ainsi la distinction des deux domaines, la petitesse de l'homme physique dans l'univers physique, et le siège véritable de sa grandeur, qui est toute morale, puisqu'elle consiste dans la connaissance qu'il a de sa petitesse physique.

nécessaire que les pieds). Mais je ne puis concevoir l'homme sans pensée : ce serait une pierre ou une brute » (*339*). C'est la pensée qui distingue l'homme de l'animal : celui-ci agit toujours de même, jamais autrement ; et il agit sans raison : « Le bec du perroquet qu'il essuie, quoiqu'il soit net » (*341-343*. Cf. *Traité du Vide*, II, 138 ; 79). Il n'en est pas de même de l'homme : toute sa dignité consiste en la pensée, et c'est de là qu'il relève, non de l'espace et de la durée, qu'il ne saurait remplir. Travailler à bien penser, voilà le principe de la morale (*347*). Obéir à la raison, voilà la loi de l'homme : c'est la raison qui fait son être (*439*) ; « la raison nous commande bien plus impérieusement qu'un maître ; car en désobéissant à l'un on est malheureux et en désobéissant à l'autre on est un sot » (*345*).

Or, cette raison n'est produite que pour l'infinité ; et cette pensée ne se repose que dans l'Infini. Et voici précisément ce que *signifient* l'inquiétude, l'agitation, la misère de l'homme : l'homme est fait pour l'infini, et rien de ce qui est fini ne peut le satisfaire, « parce que le gouffre infini ne peut être rempli que par un objet infini et immuable, c'est-à-dire que par Dieu même » (1). Ainsi, notre misère nous mène à Dieu : elle nous porte à le rechercher ; bien plus, elle nous le prouve, et beaucoup plus efficacement que nul syllogisme, parce que nous voyons qu'elle résulte d'une *capacité infinie et vide*, d'une aspiration jamais satisfaite, d'une tendance à toujours plus haut, que l'Infini seul peut combler, que seul, par conséquent, l'Infini a pu mettre en nous. « L'homme, dit Pascal, passe infiniment l'homme » (*434*. XIII, 347 ; 531) : et cela, non seulement parce que « nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors », et que « notre ins-

(1) *425*. Formule superbe et définitive, supérieure à la formule cartésienne, et qui donne à la thèse de Descartes toute sa valeur et toute sa force, comme j'ai cherché à le montrer ailleurs (*Descartes*, p. 267, p. 295[1]).

tinct nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous » (*464*), mais encore parce qu'il y a, dans l'être fini et imparfait que nous sommes, des aspirations qui le dépassent et qui ne peuvent être dues qu'à l'impulsion d'une cause supérieure. Et, comme ces aspirations vont à l'infini, comme elles ne seront jamais satisfaites que si elles arrivent à leur terme, la cause qui nous a donné et qui nous donne cette impulsion doit être une cause infinie : Dieu. Lui seul est notre véritable bien ; lui seul est notre fin, parce que lui seul est le vrai principe, principe de notre être et principe de tout (*489*. Cf. la lettre du 1er avril 1648, II, 250 ; 89).

2. — Notre misère nous fait sentir par contraste, et nous fait mesurer, par l'écart qui nous en sépare, la fin pour laquelle nous avons été créés, le degré de grandeur et de perfection d'où nous sommes malheureusement déchus : « Nous souhaitons la vérité, et ne trouvons en nous qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur, et ne trouvons que misère et mort. Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur, et sommes incapables ni de certitude ni de bonheur. Ce désir nous est laissé, tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes tombés » (*437*. Cf. *434* : XIII, 347-348 ; 532). On est d'autant plus misérable qu'on est tombé de plus haut (*416*) : et ainsi, à mesure que nous aurons plus de lumière, nous sentirons mieux tout ensemble et notre misère et notre grandeur, et le point où nous sommes tombés et celui d'où nous sommes tombés, et notre nature déchue et notre nature véritable, ou notre fin. La disproportion de l'une à l'autre fait mieux éclater la grandeur. Nous n'aurions pas si nettement conscience de l'une si nous n'avions également conscience de l'autre : « La grandeur a besoin d'être quittée pour être sentie », dit profondément Pascal ; ce rythme est une loi de la nature,

et c'est une loi de notre nature (1). « L'éloquence continue ennuie » (*355*). Ainsi, la joie ne se comprend et ne se goûte véritablement que par la souffrance : ceux-là seuls qui ont souffert savent ce que c'est que d'être heureux. Et pareillement l'infinité de la pensée ne se sent que lorsqu'on a éprouvé et mesuré tout ce qui la tire par en bas, toute cette nature factice, due aux puissances trompeuses, renforcée par l'hérédité et par la coutume, qui est capable parfois de dominer et de refouler notre instinct (2). Enfin la grandeur du mystère de la Rédemption, source de grâces infinies, ne se connaîtrait pas aussi bien, si nous ne connaissions la faiblesse et la corruption de la nature, et la force de la concupiscence qu'elle a vaincue : ces deux vérités doivent être enseignées ensemble. Il est également dangereux à l'homme de connaître Dieu sans connaître sa misère, ce qui le conduit à l'orgueil, et de connaître sa misère sans connaître Dieu, sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir, ce qui le conduit au désespoir (*556*. *586*).

3. — Mais il y a plus. La misère ne nous permet pas seulement de conclure à la grandeur ; elle ne nous permet pas seulement de la mieux sentir par contraste : elle en

(1) « La nature de l'homme n'est pas d'aller toujours, elle a ses allées et ses venues. La fièvre a ses frissons et ses ardeurs ; et le froid montre aussi bien la grandeur de l'ardeur de la fièvre que le chaud même. Les inventions des hommes de siècle en siècle vont de même. La bonté et la malice du monde en général en est de même (*354*)... La nature agit par progrès, *itus et reditus*. Elle passe et revient, puis va plus loin, puis deux fois moins, puis plus que jamais, etc. Le flux de la mer se fait ainsi, le soleil semble marcher ainsi » (*355*). Il faut signaler au passage cette vue si remarquable sur le *rythme* qui régit notre nature, notre vie affective comme notre vie active, le développement de notre art comme le progrès même de nos connaissances, et qui la rattache étroitement aux lois générales de l'univers. C'est encore là l'une de ces vues prodigieuses par lesquelles Pascal a devancé de beaucoup les conquêtes de notre science et pénétré d'un coup jusqu'au fond des choses.

(2) « Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature : l'instinct et l'expérience » (*396*).

est, en quelque manière, le *signe*. Notre misère est comme un reflet de notre grandeur ; l'ordre de la concupiscence est comme l'image et la figure de l'ordre de la charité : reflet brouillé, image déformée, mais néanmoins reflet et image. « Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable, et d'en avoir fait un tableau de la charité. — Les raisons des effets marquent la grandeur de l'homme, d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre » (*402,403*).

Notre misère n'est bien souvent que le dérèglement d'un bien ou la déformation d'une vérité. Maints exemples en témoignent.

Ainsi, « la plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence... Il estime si grande la raison de l'homme, que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content » (*404*. Cf. *400* et *401*).

« Le mal est aisé, il y en a une infinité ; le bien presque unique. Mais un certain genre de mal est aussi difficile à trouver que ce qu'on appelle bien, et souvent on fait passer pour bien à cette marque ce mal particulier. Il faut même une grandeur extraordinaire d'âme pour y arriver, aussi bien qu'au bien » (*408*). L'excès même du mal, de la passion ou de l'orgueil, décèle une force d'âme seulement mal dirigée, et un besoin d'absolu, mais qui se trompe d'objet (1).

La superstition, ou la crédulité, est un vice naturel à l'homme, comme l'incrédulité, dit Pascal, et aussi pernicieux (*254*). « Deux excès : exclure la raison », c'est la

(1) C'est en un sens analogue que DESCARTES écrit, au commencement du *Discours* : « Les plus grandes âmes sont capables des plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus », et que LACHELIER disait : « Le débauché est un grand philosophe. » Mais ce n'est pas un sage.

superstition, « n'admettre que la raison », c'est l'incrédulité (*253*). Beaucoup d'hommes, qui font profession de ne croire qu'à ce qui est démontré, refusent pour cela d'admettre la vérité de l'existence de Dieu, vérité éminemment rationnelle à laquelle Platon et Aristote étaient arrivés il y a vingt-trois siècles par les seules forces de la raison : mais ils acceptent les premières fables venues et les croyances les plus absurdes (1). « Incrédules, les plus crédules. Ils croient les miracles de Vespasien, pour ne pas croire ceux de Moïse » (*816*). Cependant, regardons de plus près : cette pernicieuse crédulité n'est qu'une aberration ou un égarement d'un instinct bien profond, et bien profondément enraciné au cœur de l'homme, l'instinct religieux (2) ; instinct indéracinable au point que, lorsqu'on le coupe d'un côté, il pousse de l'autre : la superstition fleurit toujours lorsque la foi est en baisse. Que faut-il faire? éclairer cet instinct, le redresser et le guider.

Par deux mouvements contraires, nous tendons toujours à sortir de nous, par le divertissement, et nous rapportons tout à nous-même, par l'amour-propre. Or, quoi

(1) Que penser de cet homme que je rencontrai tout guilleret, et qui sur une demande de moi, me répondit, pour m'expliquer son contentement : « C'est que mon âme doit, après ma mort, passer dans le corps d'un crocodile »? Comme je ne saisissais pas très bien ce que cette perspective pouvait avoir de réjouissant, il me confia : « Mais oui ! j'aurais dû tomber d'abord dans le règne minéral. Ainsi, le cycle des existences sera plus vite achevé pour moi. » Il y croyait très fermement, alors que l'existence de Dieu lui paraissait surpasser sa raison. Un tel cas n'est pas unique, me dit-on.

(2) *262.* Superstition et concupiscence
scrupules désirs mauvais.
crainte mauvaise

La disposition du manuscrit (fol. 344) montre que Pascal oppose la superstition, comme les scrupules et la crainte mauvaise, qui sont la déviation d'un bien, à la concupiscence ou au désir du mal. Cf. les fragments *817* et *818* déjà cités : « D'où vient qu'on croit tant de menteurs qui disent qu'ils ont vu des miracles, et qu'on ne croit aucun de ceux qui disent qu'ils ont des secrets pour rendre l'homme immortel ou pour rajeunir. »

de plus vain que le divertissement? Pourtant, l'instinct qui nous fait sentir qu'il faut chercher notre bonheur hors de nous, cet instinct qui nous pousse au dehors, ne nous trompe pas, quoi qu'en disent les philosophes stoïques : car « nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors... Et ainsi les philosophes ont beau dire : Retirez-vous en vous-mêmes, vous y trouverez votre bien ; on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots » (*464*). D'autre part, rien n'est si contraire à la charité que la cupidité ou l'amour de soi : mais rien non plus n'y est si semblable (*663*), puisque la cupidité n'est qu'une forme de l'amour. Il ne faut point supprimer cet amour qu'on a pour soi, mais il faut le régler, pour « n'aimer que Dieu et ne haïr que soi » (*476*). Et, « pour régler l'amour qu'on se doit à soi-même, il faut s'imaginer un corps plein de membres pensants, car nous sommes membres du tout » (*474*), et par conséquent nous devons subordonner, ou mieux *conformer*, notre volonté particulière à la volonté qui gouverne le corps entier : car tel est l'ordre (1). Par suite, nous le voyons, « le

(1) Voir toute la suite des admirables pensées sur les « *Membres. Commencer par là* » (*473* à *483*). « Si les pieds et les mains avaient une volonté particulière, jamais ils ne seraient dans leur ordre qu'en soumettant cette volonté particulière à la volonté première qui gouverne le corps entier. Hors de là, ils sont dans le désordre et dans le malheur ; mais en ne voulant que le bien du corps, ils font leur propre bien » (*475*). « ... Tout tend à soi. Cela est contre tout ordre... Si les membres des communautés naturelles et civiles tendent au bien du corps, les communautés elles-mêmes doivent tendre à un autre corps plus général, dont elles sont membres. L'on doit donc tendre au général. Nous naissons donc injustes et dépravés » (*477*). « Pour faire que les membres soient heureux, il faut qu'ils aient une volonté et qu'ils la conforment au corps » (*480*). Cette idée est tout à fait en accord avec la doctrine stoïcienne. Voir notamment ÉPICTÈTE, *Entretiens*, II, 5 et 10 : Nous ne sommes pas des êtres isolés, dit en substance Épictète, mais des parties d'un tout ; or il est conforme à la nature du pied, par exemple, d'être propre ; mais, en tant que partie d'un tout, il peut être nécessaire qu'il s'enfonce dans la boue, qu'il marche sur des épines, et parfois qu'il soit coupé dans l'intérêt du corps tout entier. Il en est de même de l'homme. Qu'est-ce qu'un homme, en effet? un membre d'une cité, une partie de l'univers. Or « le devoir du citoyen

bonheur n'est ni hors de nous, ni dans nous ; il est en Dieu, et hors et dans nous » (*465*).

Considérons enfin la justice humaine. N'est-il pas plaisant de voir tant de « gens dans le monde qui, ayant renoncé à toutes les lois de Dieu et de la nature, s'en sont fait eux-mêmes auxquelles ils obéissent exactement, comme par exemple les soldats de Mahomet, les voleurs, les hérétiques, etc. Et ainsi les logiciens » (1). Ceux mêmes qui ont franchi tant de barrières si justes et si saintes n'ont pas réussi à s'affranchir de l'instinct de la justice, puisqu'ils s'efforcent de *justifier leur dérèglement*. De même, malgré tant de contrariétés et de contradictions, tous les hommes prétendent toujours obéir à la justice : le peuple ne se conforme aux lois et aux coutumes que parce qu'il les croit justes (*326*). Le sauvage qui mange ses parents les mange religieusement, et « pour témoignage de piété et de bonne affection », ainsi que l'avait très justement observé Montaigne. Au fond de toutes nos injustices se retrouve toujours l'instinct de la justice : cet instinct est mal dirigé, il est dévoyé, assurément ; et cependant n'est-ce pas une chose surprenante de voir comment « on a fondé et tiré de la concupiscence des règles admirables de police, de morale et de justice » et comment on la fait servir au bien public (*453*, *451*)? C'est là « une fausse image de la charité », sans doute : mais c'en est une image néanmoins ; et le chrétien parfait, qui a dépassé l'ordre de la raison logique, qui juge des choses par une lumière supérieure, respecte cet ordre voulu de Dieu et

est de ne jamais considérer son intérêt particulier, de ne jamais calculer comme s'il était un individu isolé, et, comme le pied ou la main, de ne vouloir jamais rien qu'en le rapportant au tout. » Nous verrons plus loin comment Pascal, à la suite de saint PAUL (1 *Cor.* XII, 12-27. *Rom.* XII, 4-5), a donné à cette comparaison un sens surnaturel, en nous considérant comme membres de Jésus-Christ.

(1) *393*. Ce dernier trait est d'une saveur inimitable, et si juste. Ces « logiciens » qui nient toutes les lois divines ou naturelles s'asserrissent, eux et la nature, aux lois qu'ils ont forgées et qu'ils érigent en nécessité métaphysique.

dans lequel, tout borné qu'il soit, se discerne la figure de l'ordre véritable, de l'ordre de la charité, où la justice et la vérité subsistent éternellement en Dieu, sans nul mélange (1).

Qu'est-ce donc que l'homme? Le plus misérable et le plus grand des êtres de la nature. Suspendu entre les deux infinis, c'est un néant à l'égard de l'infini, mais c'est un tout à l'égard du néant. On se demande parfois comment il se peut faire que Dieu s'intéresse particulièrement à un atome imperceptible, comme nous, perdu dans le sein du tout? Je réponds, en suivant la merveilleuse intuition de Pascal : si l'étude des astres nous avait ravalés au rang d'un atome, l'étude des atomes nous a élevés au rang d'un colosse, d'un monde, d'un tout; et, par la pensée, nous comprenons cet univers qui nous comprend. Nous sommes donc placés au centre de perspective de l'univers : un milieu entre rien et tout. « C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu. La grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir » (*378*). Consultons notre nature, après avoir contemplé la nature : les conclusions sont les mêmes; à mesure que nous avons plus de lumière, nous trouvons en nous plus de misère, mais plus de grandeur aussi à proportion; l'une et l'autre s'impliquent (*416*). « Malgré la vue de toutes nos misères, qui nous touchent, qui nous tiennent à la gorge, nous avons un instinct

(1) *337*, *338*, *878*. Cf. la fin de la *Douzième Provinciale* (V, 386-387) : « C'est une étrange et longue guerre, que celle où la violence essaye d'opprimer la vérité. Tous les efforts de la violence ne peuvent affaiblir la vérité, et ne servent qu'à la relever davantage. Toutes les lumières de la vérité ne peuvent rien pour arrêter la violence, et ne font que l'irriter encore plus. Quand la force combat la force, la plus puissante détruit la moindre : ... mais la violence et la vérité ne peuvent rien l'une sur l'autre. Qu'on ne prétende pas de là néanmoins que les choses soient égales : car il y a cette extrême différence, que la violence n'a qu'un cours borné par l'ordre de Dieu, qui en conduit les effets à la gloire de la vérité qu'elle attaque; au lieu que la vérité subsiste éternellement, et triomphe enfin de ses ennemis; parce qu'elle est éternelle et puissante comme Dieu même. »

que nous ne pouvons réprimer, qui nous élève » (*411*).

Tel est l'homme : ni ange, ni bête. « Il ne faut pas que l'homme croie qu'il est égal aux bêtes, ni aux anges, ni qu'il ignore l'un et l'autre, mais qu'il sache l'un et l'autre » (*418*. Cf. *358*). « S'il se vante, je l'abaisse ; s'il s'abaisse, je le vante ; et le contredis toujours jusqu'à ce qu'il comprenne qu'il est un monstre incompréhensible » (*420*).

Or, que fera l'homme en présence des contrariétés étonnantes qui se trouvent dans sa nature (1)? Il lui est impossible de demeurer dans l'indifférence, s'il a tant soit peu de raison : connaissant ce qu'il est, il doit nécessairement souhaiter de connaître aussi d'où il vient et où il va, d'autant que de la réponse à ces questions dépendent toutes nos actions, toutes nos pensées, le règlement entier de notre vie. « Etre ou ne pas être, voilà *la* question. » Pour y répondre, il faut nécessairement que l'homme sache d'où il tient ce principe de grandeur et ce principe de misère qui sont en lui : la véritable religion sera celle qui lui *rendra raison* de ces étonnantes contrariétés (*430*) et qui, par là même, lui dévoilera le secret de sa destinée. Il est impossible qu'il ne la cherche point, maintenant qu'il s'estime son prix, maintenant qu'il s'*aime* et qu'il se *hait*, qu'il sait qu'il a en lui une capacité *infinie* et *vide*, qu' « il a en lui la capacité de connaître la vérité et d'être heureux, mais... n'a point de vérité, ou constante, ou satisfaisante. Je voudrais donc (ajoute Pascal) porter l'homme à désirer d'en trouver, à être prêt, et dégagé des passions, pour la suivre où il la trouvera... » (2).

Voilà le *nœud*. Comment va-t-il se dénouer?

(1) *Préface de Port-Royal* (XII, CLXXXIII ; 305). *A.P.R.* (*Commencement, après avoir expliqué l'incompréhensibilité*), *430*. Noter, à ce propos, le terme « incompréhensible » du fragment *420*. Cf. *194* : « L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est... »

(2) *423. Contrariétés. Après avoir montré la bassesse et la grandeur de l'homme.*

***

Pascal a ébranlé l'homme : il l'a mis dans la disposition de chercher la vérité (1). Il l'adresse d'abord aux philosophes, pour tâcher d'obtenir d'eux, et la clef de l'énigme, et le remède à nos maux. Mais les philosophes sont impuissants : l'un égale l'homme à Dieu, l'autre l'égale aux bêtes. Ils se contredisent l'un l'autre, et se contredisent eux-mêmes : car la misère de l'homme dément les dogmatistes, et sa grandeur dément les pyrrhoniens ; et la misère se conclut de la grandeur comme la grandeur de la misère. « *Instinct. Raison.* Nous avons une impuissance de prouver, invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme » (2). Ainsi, « tous leurs principes sont

(1) Pour ce qui suit, voir *Préface de Port-Royal* (XII, CLXXXIV ; 305). FILLEAU DE LA CHAISE (XII, CCV-CCVI). *Pensées*, *430* : « Sera-ce les philosophes ?... » *431*. Cf. *Entretien avec Saci* (IV, 53 ; 160).

(2) *395*. Cette pensée, qui présente en raccourci toute la doctrine pascalienne de la connaissance, est à rapprocher de la pensée *344* (« Instinct et raison, marques de deux natures »), et du fragment fort important *434*, cité plus bas (« Les principales forces de part et d'autre... »). En comparant soigneusement ces divers textes, on s'aperçoit que Pascal emploie dans un même sens *instinct*, *nature*, *principes naturels*, *idée du vrai* (Cf. *Esprit géométrique*, IX, 247-249 ; 168-169 : « la nature le soutenant à défaut du discours », supplée au défaut de définition par une « idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes », nous donne elle-même, « sans paroles, une intelligence plus nette que celle que l'art nous acquiert par nos explications ». *Art de persuader*, IX, 289 ; 195 : « La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune ». Et la pensée *29*, sur le « style naturel », et cette « nature » qui « peut parler de tout, même de théologie »). Il y a donc en nous un *sens* naturel qui nous permet de *juger droit et juste* (*1*), que Pascal oppose, comme l'intelligence intuitive ou le « sentiment » (cf. *95*), à l'intelligence discursive ou à la « raison » raisonnante, qui procède par *progrès de raisonnement* et s'efforce de *démontrer par ordre* comme en géométrie (*1*) : celle-ci, Pascal la désigne généralement, dans les *Pensées* du moins, par le terme de *raison*, qui est, pour lui, comme pour toute la scolastique, l'équivalent de *raisonnement* (ainsi qu'en témoigne très expressément son manuscrit :

vrais... Mais leurs conclusions sont fausses, parce que les principes opposés sont vrais aussi » (*394*) : en sorte que, ni l'un ni l'autre, le dogmatiste ni le pyrrhonien ne nous donnent le vrai. Comment donc nous donneraient-ils des remèdes à des maux qu'ils n'ont pas seulement connus (1)? Les uns n'évitent la vanité et l'orgueil que pour nous précipiter dans la paresse, dans le désespoir, ou dans les concupiscences qui sont le partage des animaux : et les autres n'évitent cette extrémité que pour se perdre dans la superbe. « Ainsi ces deux états qu'il fallait connaître ensemble pour voir toute la vérité, étant connus séparément, conduisent nécessairement à l'un

fragment *282*, fol. 191, où « raisonnement » a remplacé « raison »), bien qu'il l'eût pris jadis en un sens fort différent, et l'eût opposé à l'*instinct des animaux* (Cf. *Traité du Vide*, II, 137 ; 79. *Esprit géométrique*, IX, 257 ; 175 : « une extrême clarté naturelle, qui convainc la raison plus puissamment que le discours. » 18e *Provinciale*, VII, 50). — On comprend dès lors en quel sens Pascal a pu écrire : « Instinct et raison, marques de deux natures ». Cet *instinct*, ou cette idée de la vérité, ou, plus exactement, cette capacité naturelle de connaître la vérité et d'être heureux (*423*), est en nous un reste de notre première nature, de notre *nature vraie*, telle qu'elle est immédiatement sortie des mains de son auteur, de cette nature aujourd'hui corrompue qui marque partout un Dieu perdu (*441*), et dont la connaissance est inséparable pour l'homme de la connaissance de son vrai bien et de la vraie vertu et de la vraie religion (*442*). « Car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance, et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude » (*434* : XIII, 347 ; 531-532. Cf. Bossuet, *Sermon pour la profession de Mme de La Vallière*, 1675). Quant à notre *raison* raisonnante, avec son travail incertain et pénible, elle porte la marque de notre *nature déchue*, impuissante à prouver et à suivre la vérité, que ses arguments au contraire tendent à ruiner. Notons d'ailleurs que, dans l'état actuel, « la nature en tout ordre n'est bonne que si elle est reconquise » (Rauh, article cité, p. 217), et cette « reconquête » ne peut se faire sans la grâce : en d'autres termes, nous sommes *naturellement capables du vrai*, mais de fait nous n'y *sommes arrivés*, et n'y arrivons encore, ce semble, par les seules forces de la nature. Telle est la position de Pascal, et elle demeure très forte dans l'ensemble, bien qu'il aggrave trop les conséquences du péché.

(1) *430* : XIII, 332 ; 524. *435. Entretien avec M. de Saci*, IV, 53 ; 160.

de ces deux vices, l'orgueil et la paresse, » qui sont la source de tous nos maux (IV, 53 ; 160).

Quelle chimère est-ce donc que l'homme? Quelle nouveauté, quel monstre, quel chaos, quel sujet de contradiction, quel prodige ! Juge de toutes choses, imbécile ver de terre ; dépositaire du vrai, cloaque d'incertitude et d'erreur ; gloire et rebut de l'univers.

Qui démêlera cet embrouillement? La nature confond les pyrrhoniens, et la raison confond les dogmatiques (1). Que deviendrez-vous donc, ô hommes qui cherchez quelle est votre véritable condition par votre raison naturelle? Vous ne pouvez fuir une de ces sectes, ni subsister dans aucune.

Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante ; taisez-vous, nature imbécile : apprenez que l'homme passe infiniment l'homme, et entendez de votre maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu (*434*).

Puisque les hommes ne peuvent éclairer l'homme sur sa condition (2), peut-être du moins apprendra-t-il de Dieu ce qu'il recherche, s'il a plu à ce Dieu de se communiquer aux hommes et de leur donner des marques de leur origine et de son dessein? Et là-dessus, parcourant tout l'univers et tous les âges, il rencontre une infinité de religions, et les examine tour à tour : religion païenne, religions de la Chine et du Mexique, religion de Mahomet (*592-601*). Mais que trouve-t-il dans cette recherche? Des religions de peuples, commençant avec eux et finissant avec eux, des religions qui autorisent le vice, qui s'établissent tantôt par la force et tantôt par la fourberie, qui sont sans témoins (3), sans preuves, sans fon-

(1) Nous avons, dans notre vraie nature, un instinct qui prouve, contre le pyrrhonisme, que nous sommes capables de vérité. Mais l'impuissance de notre raison raisonnante établit, contre le dogmatisme, que nous ne pouvons arriver à la vérité par nos seules forces (Voir la note précédente).

(2) Pour tout ce qui suit, voir Filleau de la Chaise (XII, ccvi-ccvii), et la *Préface de Port-Royal* (XII, clxxxiv ; 306).

(3) « Je ne crois que les histoires dont les témoins se feraient égor-

dements, sans autorité, dont les obscurités sont jugées par les clartés, qui sont ridicules, dont le culte n'a rien que d'extérieur et de grossier, et qui laissent l'homme sans lumière sur la nature de Dieu et sur la sienne propre. « Enfin », et c'est ici que se place la *péripétie*, « plutôt que d'en choisir aucune et d'y établir son repos, il prendrait le parti de se donner lui-même la mort, pour sortir tout d'un coup d'un état si misérable : lorsque, près de tomber dans le désespoir, il découvre un certain peuple, qui d'abord attire son attention par quantité de circonstances merveilleuses et uniques » (XII, CCVII).

Ce peuple, c'est le peuple juif. Sa religion, à mesure qu'on l'approfondit, se confirme elle-même, et elle apparaît « toute divine, dans son autorité, dans sa durée, dans sa perpétuité, dans sa morale, dans sa doctrine, dans ses effets » (*602*). A la différence de tous les autres, ce peuple, sorti d'un seul homme, adore un seul Dieu, et soutient qu'il est le seul auquel Dieu a révélé ses mystères, que tout le monde est dans l'erreur (*618*, *619*). Ce peuple, les Juifs, se conduit par une loi, la plus sévère et la plus rigoureuse de toutes, qu'ils disent tenir de sa main, qui de fait est tout admirable, et qui est la plus ancienne du monde, puisqu'ils l'avaient reçue et observée sans interruption depuis près de mille ans avant même que le mot de loi fût en usage parmi les Grecs (*619*, *620*). Et enfin, le livre qui contient cette loi, et par lequel ce peuple se gouverne, n'est pas seulement un livre qui a été reçu de lui, mais un livre qu'a fait le peuple et qui l'a formé en retour (*594*) : par là, il diffère aussi bien de l'*Iliade* que des histoires des Égyptiens et des Chinois (*628*) ; et, plus on le médite, plus il apparaît comme une source inépuisable de lumière (1). Or ce livre, qui manifestement

ger » (*593*). Voir sur cette pensée le pénétrant commentaire de VINET, *Études sur B. Pascal*, p. 155-156 ; et l'avant-propos ci-dessus.

(1) Voir à ce sujet, et pour ce qui suit, FILLEAU DE LA CHAISE, *Discours sur les preuves des livres de Moïse* (éd. 1715), p. 342-343.

n'est dû ni au hasard, ni aux hommes, ce livre auquel le peuple juif est demeuré constamment attaché pendant plus de deux mille ans, comme à la vérité *unique* et *immuable*, tandis qu'autour de lui foisonnaient les erreurs, ce livre enfin de la véracité duquel le peuple juif, précisément parce qu'il ne l'entend pas et qu'il a méconnu le Messie prédit par lui, demeure le témoin irréprochable (*641*, *761*), nous le voyons passer de ses mains en celles des Chrétiens, par qui il se répand dans tout l'univers. Il est impossible de ne pas prendre parti dans une rencontre de cette importance, et de ne pas se mettre en peine de chercher si ce qu'enseigne ce livre est vrai. Les autres religions n'ont pu nous enseigner « notre bien, nos devoirs, les faiblesses qui nous en détournent, la cause de ces faiblesses, les remèdes qui les peuvent guérir, et le moyen d'obtenir ces remèdes. » Voyons ce que fera la Sagesse de Dieu, telle que nous la révèle ce livre.

N'attendez pas, dit-elle, ni vérité, ni consolation des hommes. Je suis celle qui vous ai formés, et qui puis seule vous apprendre qui vous êtes. Mais vous n'êtes plus maintenant en l'état où je vous ai formés. J'ai créé l'homme saint, innocent, parfait ; je l'ai rempli de lumière et d'intelligence ; je lui ai communiqué ma gloire et mes merveilles. L'œil de l'homme voyait alors la majesté de Dieu. Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et les misères qui l'affligent. Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même, et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination ; et, s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même, je l'ai abandonné à lui ; et, révoltant les créatures, qui lui étaient soumises, je les lui ai rendues ennemies : en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes, et dans un tel éloignement de moi, qu'à peine lui reste-t-il une lumière confuse de son auteur : tant toutes ses connaissances ont été éteintes ou troublées ! Les sens, indépendants de la raison, et souvent maîtres de la raison, l'ont emporté à la recherche des plaisirs. Toutes les créatures ou l'affligent ou le tentent, et dominent sur lui, ou en le soumettant par leur force, ou en le charmant par leur dou-

ceur, ce qui est une domination plus terrible et plus impérieuse.

Voilà l'état où les hommes sont aujourd'hui. Il leur reste quelque instinct impuissant du bonheur de leur première nature, et ils sont plongés dans les misères de leur aveuglement et de leur concupiscence, qui est devenue leur seconde nature (1).

Ce principe nous ouvre la cause de tant de contrariétés qui ont étonné les hommes, et que nul n'a pu expliquer. Car telle est l'origine de notre grandeur et de notre misère : « Vous n'êtes pas dans l'état de votre création » (XIII, 333 ; 524). C'est pour avoir méconnu cela que tous se sont trompés (2) : les uns, remarquant en l'homme quelques traces de sa première grandeur, et ignorant sa corruption, ont pensé que la nature est saine, qu'elle se suffit, et qu'elle n'a pas besoin de réparateur, ce qui les mène au comble de l'orgueil ; les autres, éprouvant la misère présente et ignorant la première dignité de l'homme, traitent la nature d'infirme et d'irréparable, ce qui les précipite dans le désespoir et de là dans une extrême lâcheté. Seule la religion chrétienne, héritière de la tradition juive et de la loi dont elle est l'accomplissement et la consommation parfaite (3), a entendu toute la nature de l'homme et nous en a rendu raison, en nous enseignant du même coup le remède (*433*, *441*) : elle nous a appris que tout ce qu'il y a d'infirme appartient à la nature (déchue), que tout ce qu'il y a de puissant appartient à la grâce, que c'est à Dieu seul que nous

(1) *430* : XIII, 329-331 ; 522-523. Noter dans cette dernière phrase l'emploi du terme « nature », dans ses deux sens, et la désignation de l' « instinct » comme reste de notre première nature.

(2) *Entretien avec M. de Saci* (IV, 52 ; 159) : « Il me semble que la source des erreurs de ces deux sectes est de n'avoir pas su que l'état de l'homme à présent diffère de celui de sa création », et ce qui suit. FILLEAU, XII, CCXIV.

(3) FILLEAU, XII, CCXXVII. *Préface de Port-Royal*, XII, CLXXXVI ; 308.

devons demander les forces, et qu'il ne nous les refusera pas, si nous les lui demandons avec humilité et amour. « Voilà l'union étonnante et nouvelle que Dieu seul pouvait enseigner, et que lui seul pouvait faire, et qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu » : Jésus-Christ (*Entretien avec M. de Saci*, IV, 54 ; 160).

Voilà le médiateur promis aux hommes et attendu de tout un peuple, celui par qui devait se faire cette grande réconciliation. « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère » (*527*). « *Source des contrariétés.* Un Dieu humilié, et jusqu'à la mort de la croix ; un Messie triomphant de la mort par sa mort. Deux natures en Jésus-Christ, deux avènements (1), deux états de la nature de l'homme » (*765*). Ainsi, « Jésus-Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît, connaît la raison de toutes choses » (*556*. XIV, 4 ; 580).

Cette connaissance projette donc une lumière extraordinaire sur toutes choses, et d'abord sur notre nature (2): elle nous fait voir clair en nous-même et dans l'ordre du

(1) Sur les deux avènements, abject ou glorieux, caché ou éclatant, du Messie, cf. *642; 757; 678* : « Deux avènements : l'un de misère pour abaisser l'homme superbe, l'autre de gloire, pour élever l'homme humilié » ; *679* : « Un Dieu humilié jusqu'à la croix. Il a fallu que le Christ ait souffert pour entrer dans sa gloire ; qu'il vaincrait la mort par sa mort [*Hebr.* II, 14]. Deux avènements. » Le premier avènement du Christ, dans l'humilité et la souffrance, commence à sa naissance à Bethléem et se termine par la mort de la croix. Le deuxième avènement, dont le gage a été donné par la résurrection glorieuse du Christ, manifestée seulement aux apôtres, aura lieu à la fin des temps, connue de Dieu seul, quand le Christ accompagné des anges viendra dans la gloire du Père juger souverainement tous les hommes (Mathieu, XVI, 27. XXV, 31).

(2) Filleau de la Chaise (XII, ccx-ccxiii). *Préface de Port-Royal* (XII, clxxxv ; 306-307). *Pensées*, *430* (XIII, 331, 333 ; 523, 524).

monde ; elle donne réponse à toutes les questions qui se posent ; elle explique nos obscurités mêmes par les desseins impénétrables de ce Dieu, qui est un Dieu caché : car il est juste, et utile pour nous, « qu'il se cache à ceux qui le tentent, et qu'il se découvre à ceux qui le cherchent (1), parce que les hommes sont tout ensemble indignes de Dieu, et capables de Dieu ; indignes par leur corruption, capables par leur première nature » (*557*, *586*).

Comme elle nous enseigne la *vérité entière*, cette divine connaissance nous propose et nous promet les moyens d'arriver à une *parfaite vertu* (*435*) : elle guérit nos deux vices, l'orgueil et la paresse, « non pas en chassant l'un par l'autre, par la sagesse de la terre, mais en chassant l'un et l'autre, par la simplicité de l'Évangile », où « Dieu nous a découvert deux qualités en lui pour les guérir : sa miséricorde et sa justice » (*497*). Elle guérit l'orgueil par l'humilité, car elle fait craindre et trembler le juste élevé jusqu'à la participation de la divinité même, mais qui porte encore en soi la source de toute corruption ; elle rassure et console les plus misérables, car elle leur crie qu'ils sont capables de la grâce de leur Rédempteur. Ainsi la véritable religion, tempérant la crainte avec l'espérance, abaisse infiniment plus que la raison ne peut faire, mais sans désespérer, et elle élève infiniment plus que l'orgueil de la nature, mais sans enfler. Enfin, elle nous apprend à nous renoncer, pour nous trouver en Dieu. « S'il y a un seul principe de tout, une seule fin de tout, tout par lui, tout pour lui. Il faut donc que la vraie religion nous enseigne à n'adorer que lui et à n'aimer que lui » (*489*). Car la crainte et l'adoration même séparées de l'amour ne sont que des sentiments morts. Cependant, quelle autre religion que la chrétienne a jamais mis dans cet amour de Dieu l'essence de son culte (2) ?

(1) *Sagesse*, I, 2.

(2) Sur ce point, auquel Pascal attachait une « importance particulière », et dans lequel il voyait un « caractère tout singulier » qui

Que peut faire là-dessus un homme de sens et de bonne foi, sinon de reconnaître qu'on n'a jamais rien dit d'approchant, que, s'il y a une religion véritable, celle-là doit l'être, et qu'elle doit être crue, *pour peu qu'elle ait des preuves* (1)? « Ces deux états étant ouverts », — création, péché : grandeur, misère, — « il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas. Suivez vos mouvements, observez-vous vous-mêmes, et voyez si vous n'y trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures » (*430* : XIII, 333 ; 524. Cf. *434* : XIII, 350 ; 533). « Car n'est-il pas plus clair que le jour que nous sentons en nous-mêmes des caractères ineffaçables d'excellence? Et n'est-il pas aussi véritable que nous éprouvons à toute heure les effets de notre déplorable condition? Que nous crie donc

« distingue visiblement de toutes les autres religions » la religion véritable, voir FILLEAU DE LA CHAISE (XII, CCXI-CCXII) et la *Préface de Port-Royal* (XII, CLXXXV ; 307).

(1) FILLEAU (XII, CCXIV). Cf. *Préface de Port-Royal* (XII, CLXXXV-VI ; 307) : « Quoique Pascal, après avoir conduit si avant cet homme qu'il s'était proposé de persuader insensiblement, ne lui ait encore rien dit qui le puisse convaincre des vérités qu'il lui a fait découvrir, il l'a mis néanmoins dans la disposition de les recevoir avec plaisir, pourvu qu'on puisse lui faire voir qu'il doit s'y rendre, et de souhaiter même de tout son cœur qu'elles soient solides et bien fondées... Il y a sujet de croire qu'après cela il se rendrait facilement à toutes les preuves que l'auteur apportera ensuite pour confirmer la certitude et l'évidence de toutes ces vérités importantes dont il avait parlé, et qui font le fondement de la religion chrétienne, qu'il avait dessein de persuader. » — Ces indications parfaitement concordantes de Filleau de la Chaise et d'Et. Périer, à ce point précis de l'argumentation, sont d'une extrême importance, et qu'on n'a pas assez remarquée, en ce qui concerne le dessein de Pascal et l'interprétation même de sa doctrine. Elles témoignent, me semble-t-il, que l'argument tiré de notre double nature et de son explication par la création et par la chute n'est pas considéré par lui, quoi qu'on en pense communément, comme une *preuve à la rigueur de la vérité du christianisme*, mais comme une *préparation de l'esprit à recevoir les preuves*. Ce fait, qu'il nous découvre dans la tradition judéo-chrétienne, nous fait concevoir l'espoir que peut-être nous trouverons là un remède à notre ignorance et à nos maux : mais *il reste à l'établir*. Pascal ne se contente pas d'une sorte de pragmatisme de façade qui conclut, sans autre investigation, de l'*intérêt des choses pour nous* à leur *vérité en soi*. Ce qu'il veut atteindre, c'est cette vérité.

ce chaos et cette confusion monstrueuse, sinon la vérité de ces deux états, avec une voix si puissante qu'il est impossible de résister? » Et, dès lors, « qui peut refuser à ces célestes lumières de les croire et de les adorer » (*435*), *pour peu qu'il y ait des preuves convaincantes qui les autorisent* (XIII, 336 ; 526)?

Cependant l'incrédule n'est pas encore convaincu. Peut-être commence-t-il à craindre secrètement de se tromper en croyant qu'une telle religion est fausse, et à souhaiter, au dedans de son cœur, qu'elle soit vraie (*241*). Mais, dit-il, « nous n'avons nulle lumière. Que dois-je faire? Je regarde de toutes parts, et je ne vois partout qu'obscurité. La nature ne m'offre rien qui ne soit matière de doute et d'inquiétude » (*227-229*). « — Incompréhensible. — » (1). Et en effet, il est incompréhensible que Dieu soit, que nous ayons été créés, que le péché se transmette. Cela est vrai. Mais *tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être :* ainsi le nombre infini, ainsi un espace infini égal au fini ; ainsi encore un point se mouvant partout d'une vitesse infinie, et qui remplit tout : mouvement infini, moment de repos, infini sans quantité, indivisible et infini (*231*, *232*). Ces « effets de nature » vous

(1) *430 :* XIII, 334 ; 524. Voyez le manuscrit de Pascal au fol. 322, la manière dont ce mot « Incompréhensible », qui tient à lui seul toute une ligne, est mis en vedette, comme indication d'un développement nouveau esquissé en deux lignes (« Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini. Un espace infini égal au fini ») ; notez sa place précise dans l'exposé de Pascal, après l'indication du développement sur les deux états de l'homme et ses deux natures. Puis comparez ceci au fragment du pari (*233*, fol. 3 et 4), qui porte pour titre « Infini-rien » et se dénommerait aussi justement « Incompréhensible » ; comparez-le surtout au développement qui introduit et accroche le pari, et dans lequel sont précisément repris cette même question (« incompréhensible ») et les mêmes arguments (« nombre infini ») : est-ce que la conviction ne s'impose pas que le pari devait trouver sa place à ce point précis de l'argumentation de Pascal? Après avoir longtemps hésité sur la place du pari dans l'*Apologie*, après m'être même demandé, avec M. Lanson, s'il y était destiné, ce fait a été pour moi un trait de lumière, et il m'a paru depuis éclairer beaucoup de choses.

paraissent impossibles, parce qu'ils vous dépassent, ou simplement peut-être parce que vous n'y êtes pas accoutumé : cependant, ils existent ; ils doivent vous faire penser qu'il peut y en avoir d'autres que vous ne connaissez pas encore ; et qu'il vous reste infiniment à savoir. Ainsi, la transmission du péché ne vous paraît pas seulement *impossible*, elle vous semble même très *injuste*. Cependant, « sans ce mystère, le plus incompréhensible de tous (1), nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes... ; de sorte que l'homme est plus inconcevable sans ce mystère que ce mystère n'est inconcevable à l'homme » (*434* : XIII, 349 ; 532). D'autre part, il ne faut pas juger de la justice de Dieu par notre raison, et d'après notre justice : notre esprit s'anéantit devant Dieu, notre justice

(1) Il n'est pas douteux que Pascal, suivant ici saint AUGUSTIN (voir les références dans TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, 4e éd., Gabalda, 1912, p. 468, p. 481), exagère ce qu'il y a d'incompréhensible et de choquant pour la raison dans le péché originel, notamment lorsqu'il déclare, avec saint Augustin, que les enfants morts sans baptême vont au feu éternel : enseignement que l'Église catholique n'a pas sanctionné en son entier, et qu'elle a même singulièrement adouci, en refusant de condamner comme pélagienne la doctrine qui prétend que l'enfant mort sans baptême va, non au feu éternel, mais aux limbes (DENZINGER, 1389), et en se contentant (Concile général de Florence, DENZINGER, 588) de les placer en « enfer », mais sans qu'ils y soient punis des mêmes peines que ceux qui y sont condamnés pour des péchés personnels. Depuis longtemps, les théologiens catholiques pensent que l'existence, pour ces enfants, est meilleure que la non-existence. Il ne faut pas oublier d'ailleurs, si l'on veut comprendre cette doctrine, que, pour les théologiens catholiques, il n'y a que deux lieux dans l'au-delà : le ciel pour les bienheureux, et l'enfer pour ceux qui ne sont pas encore ou qui ne seront jamais au ciel. Cet « enfer » comprend ainsi, non seulement l'enfer proprement dit, lieu de tourment pour les damnés, mais encore le purgatoire, pour les âmes qui ont besoin de purification avant d'être admises au ciel, et les limbes pour ceux qui sont morts avec le seul péché originel, c'est-à-dire avec la privation de la grâce sanctifiante qui n'a jamais été qu'un pur privilège pour notre nature, privation qui constitue le péché originel et qui nous rend inaptes à être admis au ciel. Pascal a donc outré sa thèse : mais cette outrance, toutefois, ne touche pas le fond de son argumentation ; car il reste vrai que le péché originel est mystère, qu'il est incompréhensible, et cela suffit pour fonder cette argumentation.

devant sa justice, comme le fini devant l'infini (*233*) ; et, au surplus, « s'il y a un Dieu, il ne faut pas tant dire qu'il ne saurait faire ce qui est injuste, comme il faut dire que ce qu'il fait ne saurait être injuste, puisque sa volonté est l'unique règle du bien et du mal » (1). Il ne saurait être question de tracer à la puissance de Dieu ses limites, ni de décider ce qu'il peut ou ne peut faire : la seule question est de savoir ce qu'il a fait, et ce qui *est* effectivement ; car il suffit de montrer que les choses sont, pour montrer qu'elles ne sont ni impossibles, ni injustes. Toute la question est donc de savoir si ceux qui nous assurent qu'elles sont ont de quoi se faire croire, s'ils possèdent des marques incontestables qui leur attirent autorité : en d'autres termes, s'il y a des preuves.

Oui ! Mais nulle preuve n'est démonstrative, si l'on n'est pas disposé à la recevoir. Les preuves mathématiques le sont : mais c'est qu'elles nous laissent indifférents. Vous n'en aurez pas ici de telles, déclare Pascal à l'incrédule. « Un miracle, dites-vous, affermirait ma créance. » On le dit quand on ne le voit pas. Mais si on le voit, et qu'on n'en veuille pas, on trouvera toujours aisément quelque bonne raison pour le refuser : la loi n'est pas universelle, dira-t-on, elle souffre des exceptions ; c'en est une, dans le cas présent (*263*). Et ainsi du reste. Recon-

(1) Filleau de la Chaise (XII, ccxvi). Ce passage est fort important, et il est tout à fait conforme au point de vue de Pascal, qui se refuse à juger de la *réalité* des choses d'après leur *possibilité* pour nous. Pascal cherche à établir le fait : si le fait existe, s'il est *réel*, c'est donc qu'il est *possible*. Et c'est pourquoi, ajoute Filleau, « il serait inutile de répondre qu'on a des preuves que ces choses-là sont injustes et impossibles pour montrer qu'elles ne peuvent être, comme on dit qu'on en a qu'elles sont effectivement, pour montrer qu'elles ne sont ni injustes, ni impossibles. » Il est à noter que Pascal rejoint ici curieusement, quoique dans un tout autre esprit, le principe cartésien qui fait dépendre les essences mêmes, le vrai et le bien, de la volonté divine. Et il est à noter surtout qu'il proclame l'*autonomie de la méthode historique* vis-à-vis de la physique par exemple.

naissons-le franchement : nulle preuve ne forcera un homme qui ne le veut pas à se convertir, c'est-à-dire à s'anéantir devant Dieu, cet être universel (*470*), à dominer les trois concupiscences de la chair, de l'esprit et des yeux, qui l'en détournent (*460*).

C'est pourquoi, avant que d'entrer dans les preuves de la religion chrétienne, il est nécessaire de porter l'homme à chercher (*195*) : car Dieu se cache à ceux qui le tentent, mais il se découvre à ceux qui le cherchent (1). Il faut donc représenter à l'homme l'injustice de cette indifférence sur un sujet où il y va de lui-même et de son tout ; il faut l'amener à reconnaître « qu'il n'y a que deux sortes de personnes qu'on puisse appeler raisonnables : ou ceux qui servent Dieu de tout leur cœur parce qu'ils le connaissent, ou ceux qui le cherchent de tout leur cœur parce qu'ils ne le connaissent pas » (2). Il ne saurait être question ici de s'amuser, ou de passer une heure. Il faut tâcher de trouver un éclaircissement : en un mot, il faut *prendre parti*, il faut faire *acte de volonté* (3). Alors, mais alors seulement, la preuve sera faite, parce qu'alors seulement les preuves seront convaincantes.

C'est ce branle de la volonté qu'il faut obtenir. Il faut décider l'homme à faire le pas. Or c'est à quoi, dans l'esprit de Pascal, devait servir l'argument du pari.

(1) *557. 288.* Dans l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ*, § 117 (XI, 39), Pascal, commentant les paroles de Jésus à l'aveugle-né d'après saint Jean, IX, 39, dit que le Fils de Dieu « est venu pour rendre la vue aux aveugles, c'est-à-dire à ceux qui se reconnaissent aveugles. Et pour aveugler ceux qui voient, c'est-à-dire ceux qui ne croient pas être aveugles. » Cf. Mathieu, XI, 25 ; et la note en tête de ce chapitre.

(2) La troisième condition est celle des incrédules indifférents, qui « font profession de suivre la raison », mais sont entièrement déraisonnables. *194* : XIII, 112 ; 423. *226. 257.*

(3) « Quiconque n'ayant plus que huit jours à vivre ne trouvera pas que le parti est de croire que tout cela n'est pas un coup de hasard... » (*694*).

***

Pour comprendre cet argument fameux, tant de fois discuté, et plus encore méconnu, auquel la pensée moderne revient sans cesse « comme le papillon à la flamme » (1), il faut bien voir à qui il s'adresse : pour en déterminer la portée exacte, il faut en saisir d'abord la destination.

Pascal s'adresse à l'incrédule, au sceptique, au joueur, qu'il a réussi à ébranler peut-être, dont le cœur tend à connaître où est le bien pour le suivre, mais qui, voyant trop pour nier et trop peu pour s'assurer, demeure en suspens, sans savoir quel parti prendre (2). — Cherchez, lui dit Pascal. — Et cet homme, qui manque de cœur, réplique : Je ne sais, ou : Je ne puis (*195*, *196*). — Voyons. Quelles sont vos raisons? Vous faites profession de ne dire que des choses parfaitement claires. Or, est-il parfaitement clair que la matière pense, qu'elle dompte les passions? Vous déclarez impossibles la résurrection, l'en-

(1) Voir à ce sujet la note historique et critique sur le pari de Pascal, à l'appendice. L'expression citée ici entre guillemets est du P. Valensin (*Revue pratique d'apologétique*, 15 octobre 1919, p. 67), qui a très bien vu le sens et la portée de cette « apologétique de la volonté ».

(2) *229*. C'est là ce qu'indique aussi, très clairement et très justement, Port-Royal dans un avis placé en tête du chapitre VII des *Pensées*. « Presque tout ce qui est contenu dans ce chapitre ne regarde que certaines sortes de personnes qui, n'étant pas convaincues des preuves de la Religion, et encore moins des raisons des athées, demeurent en un état de suspension entre la foi et l'infidélité. L'auteur prétend seulement leur montrer par leurs propres principes, et par les simples lumières de la raison, qu'ils doivent juger qu'il leur est avantageux de croire, et que ce serait le parti qu'ils devraient prendre, si ce choix dépendait de leur volonté. D'où il s'ensuit qu'au moins en attendant qu'ils aient trouvé la lumière nécessaire pour se convaincre de la vérité, ils doivent faire tout ce qui les y peut disposer, et se dégager de tous les empêchements qui les détournent de cette foi, qui sont principalement les passions et les vains amusements. » Comme l'a bien vu E. Droz (*Scepticisme de Pascal*, p. 71), le pari « ne relève pas de l'art de démontrer, mais de l'art d'agréer. »

fantement de la Vierge? Mais pourquoi une vierge ne pourrait-elle enfanter? Est-il plus difficile de ressusciter que de naître, de revenir à l'être que d'y venir? Ce n'est que la coutume qui vous rend l'un facile, et le manque de coutume qui vous fait paraître l'autre impossible (1). Reconnaissez donc, une fois pour toutes, que votre raison est bornée, et qu'elle ne saurait mesurer la vérité à ses conceptions, ni soumettre Dieu aux conditions, temporelles ou spatiales, qui la lient du fait du corps où elle se trouve jetée (2).

Êtres finis, nous ne pouvons connaître la nature de l'infini. Mais j'ai déjà montré, observe Pascal, qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature. « Ainsi, on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est... Par la foi nous connaissons son existence; par la gloire nous connaîtrons sa nature ». Et cette foi est rationnelle : elle est *au-dessus* de la raison et des sens, elle n'est pas *contre* (3); or le propre de la

(1) *222*, *223*, Cf. *221*, *349*. Le gros des hommes, dit pareillement Hume, ne voient aucune difficulté à rendre raison des opérations communes de la nature, et il n'y a que les phénomènes peu communs qui puissent les déconcerter : alors ils crient au miracle sans s'apercevoir qu'ils ne connaissent pas plus les causes des premiers événements que celles des seconds, et que la seule différence est qu'ils y sont habitués (*Essais philosophiques sur l'entendement humain*, VII : De l'idée de connexion nécessaire. Trad. Renouvier et Pillon, Paris, 1878, p. 461-462).

(2) *233*, premier alinéa. Pour le passage qui suit, qui est d'une extrême difficulté d'interprétation, et qu'on ne peut comprendre correctement sans distinguer avec soin les diverses acceptions du mot *connaître*, selon qu'il s'agit de la question *quod* ou de la question *quid*, de l'existence ou de la nature, de la connaissance par extension ou de la connaissance par expérience, ou enfin de la connaissance par la foi, voir le très ingénieux essai d'exégèse d'Auguste Valensin, dans les *Recherches de science religieuse*, janvier-mars 1921, p. 91-98.

(3) « La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus, et non pas contre » (*265*). « Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison, et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends pas aussi vous rendre raison de toutes choses. » (*430* : XIII, 335 ; 525).

raison, nous le savons, est de se soumettre à ce qui la dépasse.

« Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport avec nous » (1). Ne blâmez donc pas les chrétiens de ce qu'ils ne peuvent rendre raison de leur créance, eux qui professent une religion dont ils ne peuvent rendre raison, et qu'ils dénomment sottise ou folie aux yeux des hommes (2). D'ailleurs, si Dieu existe, il faut qu'il soit incompréhensible : sinon, il ne serait plus l'infini, il ne serait plus Dieu. C'est donc en manquant de preuves que les chrétiens ne manquent pas de sens.

— Fort bien, réplique l'incrédule. Cela vous excuse d'offrir votre foi sans preuves ; mais cela n'excuse pas ceux qui la reçoivent ainsi.

— Examinons ce point. Je vais vous prouver que la raison vous oblige à recevoir cette croyance, même sans preuve. Disons donc : « Dieu est, ou il n'est pas. » Mais de quel côté pencherons-nous? *J'admets que* la raison n'y peut rien déterminer, *du moins par voie démonstrative* (3) :

(1) *233* : XIII, 145 ; 436. Pascal ajoute : « Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. » Et en effet (si l'exégèse du P. Valensin est exacte), il s'agit, en ce qui concerne Dieu, d'une connaissance qui n'est ni par *expérience*, ni par *extension : donc si l'on prend le terme « connaissance » dans ces deux dernières acceptions*, on peut dire de Dieu qu'il est « inconnaissable », dans sa nature et dans son existence ; mais il ne l'est pas *absolument*, puisqu'il est, dit Pascal, « connaissable » par la *foi*, qui est une vraie connaissance. *Credo in unum Deum*, disent les Symboles ; et le Concile du Vatican précise en ajoutant, parmi les attributs de Dieu, *incomprehensibilem* (sessio III, c. 1. DENZINGER, 1631).

(2) Cf. *445* : « Le péché originel est folie devant les hommes, mais on le donne pour tel. Vous ne me devez donc pas reprocher le défaut de raison en cette doctrine, puisque je la donne pour être sans raison. Mais cette folie est plus sage que toute la sagesse des hommes, *sapientius est hominibus*. » Voir saint PAUL, 1re *Épître aux Corinthiens*, I, 19-25.

(3) J'ajoute les mots en italique, mais ne crois pas ajouter rien à la pensée de Pascal, ni la défigurer : Pascal discute avec l'incrédule, *qui n'admet que la raison démonstrative*, et il part de sa position pour

d'ailleurs, si la foi dépendait de semblables démonstrations, elle serait réservée aux sages, ce qui n'est pas. Ainsi, il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile. Ne blâmez point de fausseté ceux qui ont fait un choix : car vous n'en savez rien, et n'en pouvez décider par raison.

— Non ; je ne les blâme pas d'avoir fait ce choix, mais je les blâme d'avoir fait un choix. Le juste est de ne point parier.

— « Oui, mais il faut parier ; cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué » (XIII, 146 ; 437).

Voilà le mot décisif : il n'en est pas qui ébranle plus fortement la conscience contemporaine, ni, peut-être, celle de tous les temps (1). Le problème de la destinée se pose à l'homme de telle manière que, quoi qu'il fasse, il ne peut demeurer en suspens, il ne peut être neutre. Un homme se noie : si je balance à le sauver, je me suis décidé contre. Si je demeure indifférent en présence de la vérité, je me décide contre elle : « car qui pensera demeurer neutre sera pyrrhonien par excellence ; cette neutralité est l'essence de la cabale » (*434* : XIII, 345 ; 530). Si je demeure indifférent à l'égard de la mort et de l'au-delà, j'agis comme si je n'avais pas une âme immortelle, je me décide contre. Le choix n'est donc pas volontaire :

l'en faire sortir. BAYLE a fort bien vu cela (*Dictionnaire*, article Pascal, note I) : « Il est clair comme le jour que les paroles de M. Pascal adressées au libertin sont équivalentes à celles-ci : Vous soutenez que par raison vous ne pouvez dire que Dieu est. » Pascal, observe Bayle, ne concède pas cette proposition au libertin ; mais il va s'en prévaloir pour l'engager à sortir de son état. Cet argument me paraît sans réplique, comme à E. DROZ (*Scepticisme de Pascal*, p. 233). Et j'ajoute que Pascal concède d'autant plus aisément cette proposition qu'il voit bien des « personnes simples croire sans raisonner » (*284*) : on peut donc renoncer, au moins provisoirement, au raisonnement, sans s'interdire pour cela d'arriver à la foi.

(1) S'il y a un risque à croire que l'état de l'âme après la mort sera tel, dit PLATON, c'est un risque qu'il est beau de courir, καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος (*Phédon*, 114 D).

il faut parier. Celui qui ne parie pas *pour* Dieu parie *contre* Dieu (1). Celui qui ne se renonce pas renonce à Dieu (2). Voilà un point vidé. Il faut nécessairement prendre un parti.

« Lequel prendrez-vous donc? » Voyons. Vous avez deux choses à engager : votre raison et votre volonté, votre connaissance et votre béatitude. Or, votre raison n'est pas plus blessée en choisissant l'un que l'autre, puisqu'il faut nécessairement choisir. Et, pour votre béatitude, je vous prouve que, dans les deux cas, soit que vous gagniez, soit que vous perdiez, il est avantageux, donc raisonnable (3), de parier pour Dieu : car, « si vous gagnez, vous gagnez tout ; si vous perdez, vous ne perdez rien. »

(1) La formule « Qui ne parie pas pour parie contre » n'est d'ailleurs strictement vraie que de Dieu, ou de ce qui dépend directement et nécessairement de Dieu, comme la vérité, comme notre destinée surnaturelle. C'est au problème de Dieu et de notre destinée que Pascal l'applique ici ; c'est au problème de la vérité qu'il l'applique dans le fragment *434*. Pascal a très nettement vu ce point : « Explication de ces paroles : *Qui n'est pas pour moi est contre moi* (MATHIEU, XII, 30). Et de ces autres : *Qui n'est point contre vous est pour vous* (MARC, IX, 39). Une personne qui dit : *Je ne suis ni pour ni contre*, on doit lui répondre... » (*899*). La pensée n'est pas achevée, mais le sens en est clair. S'il s'agit d'un homme, celui qui n'est pas contre lui est plutôt pour lui. Mais, s'il s'agit du Christ, la neutralité est impossible, parce que lui seul compte, lui seul est le *nécessaire*, transcendant et absolu : « car il y a un seul Dieu, et aussi un seul médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus » (1re *Épître à Timothée*, II, 5). Et ainsi celui qui n'est pas pour lui est contre lui.

(2) Voir à ce sujet les très justes remarques de LACHELIER, *Notes sur le pari de Pascal*, p. 178.

(3) Pascal *semble* ne considérer ici que l'avantage, pour la volonté, pour la béatitude, à parier que Dieu est, sans considérer le vrai, pour la raison, pour la connaissance. Mais c'est là une manière de présenter l'argument *ad usum infidelis :* car il est évident que, pour Pascal, — et par là il se sépare absolument d'une certaine forme du pragmatisme, — l'avantage ne peut en aucun cas suppléer la vérité ; il doit coïncider avec elle : si une chose est avantageuse, c'est parce qu'elle est vraie. De là ce qu'il dit plus loin : « Quand on est forcé à jouer, il faut renoncer à la raison pour garder la vie plutôt que de la hasarder pour le gain infini aussi prêt à arriver que la perte du néant » (XIII, 151 ; 439-440). Pascal avait écrit d'abord « avoir renoncé », qui est plus clair.

Examinons en effet de plus près les conditions du pari (1). En admettant même qu'il y eût « une infinité de hasards dont un seul serait pour vous », vous auriez encore raison de parier *pour*, puisque l'enjeu est « une infinité de vie infiniment heureuse », c'est-à-dire un infini à la fois de durée et de degré (2). « Mais il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse à gagner (3), un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini (4). Cela ôte tout parti : partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner » (XIII, 150-151 ; 439).

Voici le tableau :

	Dieu est	*Dieu n'est pas*
Chances de gain (ou probabilité proprement dite)....	1	*n*
Enjeux.....	∞	1
AVANTAGE ou espérance mathématique (produit du gain par la chance).....	∞	*n*

Cela est démonstratif : quand il y a l'infini à gagner, et le fini à hasarder, le parti a une force infinie. Car le fini, en présence de l'*infini*, est *rien* (5). Et que risquez-

(1) Pour l'explication des divers cas envisagés par Pascal, et qui ne sont pas faciles à entendre, en raison d'une rédaction sans doute précipitée dont témoigne le manuscrit, voir LACHELIER, p. 179-183, et BRUNSCHVICG, XIII, 147-150, notes.

(2) Je crois que cette proposition, en apparence paradoxale, s'éclaire très bien si l'on y applique la profonde intuition pascalienne des divers ordres d'infinis, qui peut se traduire sous cette forme :

$$\frac{1}{\infty} = \frac{\infty}{\infty^2}$$

En d'autres termes, le rapport de l'unité à un infini du premier ordre *figure* le rapport d'un infini du premier ordre (infinité de hasards) à un infini de second ordre (infinité de vie infiniment heureuse).

(3) C'est-à-dire une vie de bonheur, multipliée par un double infini, de durée et de degré.

(4) Les biens finis de cette vie.

(5) XIII, 152 ; 440. Cf. le titre du fragment : *Infini-rien*.

vous en prenant ce parti? quel mal vous arrivera-t-il? Vous aurez vécu en honnête homme ; vous aurez renoncé à des plaisirs empestés, mais pour en gagner d'autres qui valent beaucoup plus : et vous n'aurez pas risqué votre éternité (1).

Peut-être objecterez-vous : il est incertain que je gagne, il est certain que je hasarde. Mais tout joueur aussi hasarde avec certitude, pour gagner avec incertitude : et c'est agir avec raison que d'agir ainsi. Tous les hommes font de même ; tous travaillent pour l'incertain, encore qu'ils n'en sachent pas la raison : ainsi les voyages sur mer, le trafic, les batailles (2). Si l'on ne travaillait pour l'incertain, il ne faudrait rien faire du tout. La religion n'est pas certaine, dites-vous. Je le veux. Mais il y a plus de certitude à la religion que non pas que nous voyions le jour demain : cependant nous travaillons tous pour demain ; et cela est sage, et nous devons le faire, par la règle des partis qui est démontrée. Or, si ce n'est point pécher contre la raison que de hasarder certainement le fini pour gagner incertainement le fini, ne devra-t-on point hasarder certainement le fini lorsque l'enjeu est l'infini?

Une seule objection vaudrait : c'est qu'il n'y eût

(1) *Fin de ce discours.* XIII, 154-155 ; 441. LACHELIER remarque très justement à ce propos : « On ne peut nier que le pari de Pascal ne soit, comme tout pari, un acte intéressé : mais il faut aussi reconnaître, d'abord, que l'intérêt qui s'y attache n'est pas d'ordre sensible, et ensuite, que l'affirmation pratique dans laquelle il consiste n'est autre chose que la pratique de toutes les vertus » (*Notes sur le pari de Pascal*, p. 186-187).

(2) Pascal est revenu à maintes reprises sur cette idée, à laquelle il attache une grande importance : voir XIII, 152 ; 440. *324*, fin. *234*. Ce dernier fragment, que j'utilise surtout ici, est capital : « Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc., mais il n'a pas vu la règle des partis, qui démontre qu'on le doit. » Aux exemples que donne Pascal on pourrait ajouter, aujourd'hui, celui des *assurances*, qui reposent sur ce même calcul du risque : on paie (certainement) un gage, ou une prime, d'une valeur modique, afin de sauvegarder (hypothétiquement) une fortune.

aucune chance que l'infini existe ; en ce cas, une chimère multipliée par l'infini ne serait jamais égale qu'à zéro, et le pari serait absurde. Pascal ne se pose pas l'objection. Pourquoi? c'est que, *au point où il est parvenu de sa démonstration* (1), l'incrédule ne peut nier qu'il y ait au moins une chance pour que l'Infini *soit*, pour que le besoin de notre cœur et l'aspiration de notre âme et l'idéal de notre esprit réponde à une *réalité*. « La question la plus haute de la philosophie, dit Lachelier, est le passage de l'absolu formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu. Si le syllogisme y échoue, que la foi en coure le risque ; que l'argument ontologique cède la place au pari » (2).

— « Je le confesse, je l'avoue », dit l'incrédule, ébranlé par cette logique passionnée et vraie. « Mais encore n'y

(1) En effet, si, comme je le crois, la place du pari est bien celle qui lui est assignée ici, Pascal a déjà établi que Dieu n'est *pas impossible*, sinon logiquement, du moins *réellement*. Bien plus, — et ceci suffit pour écarter l'objection d'un Diderot ou d'un Renouvier, — il a prouvé que, si quelque religion est vraie, la religion catholique, héritière et achèvement de la religion juive, l'est. Il y a un cas seulement où son argumentation ne porterait pas : c'est le cas où l'incrédule, regardant les biens finis avec les yeux prévenus de la passion, qui est essentiellement idée fixe, leur attribue, subjectivement, une valeur infinie. Mais, comme l'observe le P. Valensin (*Note sur le Pari*, fin) : « Si Pascal n'arrive pas à décider infailliblement le libertin, ce n'est point qu'il pèche, lui, contre la logique ; c'est que le libertin a toujours la ressource de pécher contre sa conscience. Ainsi, on peut dire de l'argumentation de Pascal qu'elle est malgré tout triomphante, car, pour elle, c'est également réussir, de convaincre celui qui l'écoute, ou de le condamner. »

(2) *Notes sur le Pari de Pascal*, p. 199 (conclusion de la critique). Commentant cette admirable formule de Lachelier, Boutroux écrit : « Toute philosophie reste abstraite et formelle, simple aspiration ou folle exigence de la pensée, qui ne s'achève pas dans la religion. C'est en Dieu et en lui seul que se trouve, dans sa réalité et dans sa plénitude, l'être, le mouvement et la vie. Nous ne pouvons cesser de nous vouloir nous-mêmes que si Dieu condescend à se vouloir en nous » (*Revue de métaphysique*, janvier 1921, p. 18-19). Tout Lachelier est là : dans ce passage de l'idée de Dieu à Dieu, ou, si l'on veut, de l'idéalisme Kantien, dans lequel il avait été nourri, au « réalisme spiritualiste » annoncé dans les dernières lignes du *Fondement de l'Induction* (1871), et qu'il mit trente ans à dégager.

a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu? » — Oui, l'Écriture, et le reste : toutes les preuves. — « Oui ; mais j'ai les mains liées et la bouche muette ; on me force à parier, et je ne suis pas en liberté ; on ne me relâche pas, et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse? » — Et Pascal de répondre, avec une tranquille et douce assurance, parce que dès à présent la partie est gagnée : Il est vrai. Mais apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte, et que néanmoins vous ne le pouvez. Travaillez donc à vous convaincre, non par l'argumentation des preuves de Dieu, mais par la diminution de vos passions et de votre orgueil, car ce sont là vos grands obstacles. *Pariez donc, sans comprendre ce pour quoi vous pariez : mais, après que vous aurez parié, vous comprendrez pourquoi vous ne le pouvez comprendre; et vous ne comprendrez cela qu'à la condition d'avoir d'abord parié.* Telle est la « raison » de cet « effet », à savoir que tout homme parie (1).

Comprendre, c'est se soumettre à la vérité (2) : ce qui présuppose une disposition morale à se soumettre à la vérité quelle qu'elle soit.

« Vous voulez aller à la foi, reprend Pascal (3), et vous n'en savez pas le chemin... Apprenez-le de ceux qui ont été liés comme vous, et qui parient maintenant tout leur bien... Suivez la manière par où ils ont commencé :

(1) Cette interprétation me paraît donner la clé du pari. Je la tire du fragment *234*, rapproché des fragments relatifs à la soumission, usage de la raison (*249*, *250*, *268-271*), et de la fin si caractéristique du fragment *233*. Cf. aussi les fragments d'« ôter les obstacles » et de « la machine » (*246*, *247*).

(2) Cette remarque s'applique à toute vérité, mais plus particulièrement à la vérité religieuse, qui n'est pas tant spéculative que pratique.

(3) XIII, 153-154 ; 441. Noter ce mot : « Vous voulez. » Voilà ce qui commande le pari, ou du moins le second moment du pari, qui consiste, une fois la *volonté* mise en branle, à obtenir l'*humilité*, les « humiliations » nécessaires aux « inspirations » (*245*).

c'est en faisant tout comme s'ils croyaient, en prenant de l'eau bénite, en faisant dire des messes, etc. Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que je crains. — Et pourquoi? qu'avez-vous à perdre?... Cela diminuera les passions, qui sont vos grands obstacles. »

Cela vous abêtira. Le mot a choqué, ou scandalisé, Port-Royal, qui n'a osé le reproduire, Victor Cousin, qui l'a publié avec horreur, et bien d'autres, qui ne demandaient souvent qu'à être scandalisés. Cependant, comme il est juste, profond et vrai dans son énergie ! « Qui veut faire l'ange fait la bête », a dit Pascal (*358*). Qui veut s'élever au-dessus de la condition humaine finalement s'abêtit, parce que l'orgueil, en refusant de se soumettre à Dieu, en prétendant à la possession consciente du divin en cette vie, nous prive de Dieu et nous ravale au rang des animaux. Celui, au contraire, qui s'abêtit, qui plie la machine, qui fait marcher l'automate, par volonté, *afin* « que l'extérieur soit joint à l'intérieur pour obtenir de Dieu » (*250*), celui-là obtient de Dieu la grâce qui l'élève jusqu'à lui : car Dieu n'accorde pas sa grâce à l'orgueilleux qui lui résiste et prétend se passer de lui ; et il ne la refuse pas à celui qui la lui demande avec humilité et qui se soumet à lui (1). Mettez-vous à genoux, dit Pascal ; priez, même des lèvres ; ne refusez pas de vous soumettre à ces formalités (*249, 250*) : ainsi, vous vous renoncerez à vous-même, vous renoncerez à cette volonté propre qui, s'attachant à soi, se détache de Dieu ; vous plierez l'orgueil de l'esprit, qui veut comprendre toutes choses et comprendre tout de suite ; vous diminuerez les passions qui vous aveuglent, ou qui vous occupent au point que vous ne voyez qu'à demi tout le reste, et qui, grandissant démesurément la valeur des biens finis, qui

(1) « Dieu résiste aux orgueilleux et donne sa grâce aux humbles. » *Épître de saint Jacques*, IV, 6. 1re *Épître de saint Pierre*, V, 5.

les satisfont, vous font douter de la vérité, qui s'oppose à elles et ne peut s'établir que sur leurs ruines (1).

La discipline qui « abêtit » l'homme, celle de l'armée par exemple (2), est nécessaire pour le former : elle lui apprend à ne pas faire ce qu'il veut, et à faire ce qu'il ne veut pas. C'était un « abêtissement » que la vie du front : mais cet abêtissement-là nous a plus appris que tous les livres des philosophes.

Voyez ces hommes : ils grognent ; mais ils marchent. Pourquoi vont-ils à la mort, au signal donné? Ne leur en demandez pas la raison : car ils l'ignorent. Ils vous diront les motifs qui se présentent à leur conscience claire ; ils ne vous révéleront pas l'idée qui les meut. Voyez cette foule qui prie : les raisonnements des métaphysiciens et le calcul des politiques sont peu de choses à côté de cet instinct, formidable comme une force de la nature. Ils ne peuvent rien contre elle : un piquet arrêterait-il le flux de l'Océan? Ils peuvent bien peu pour elle : la machine et le cœur sont plus puissants que le discours. Le cœur et la machine remplacent le discours, dans la masse qui ne raisonne pas. Ils le dépassent, chez ceux qui raisonnent leur croyance. Et les uns comme les autres doivent reconnaître l'existence de ce grand fait : ils doivent se renoncer pour voir.

Soumission et obéissance : c'est là toute la discipline. *Le pari est la discipline de la foi : il y mène, par l'humilité* (3).

(1) V. à ce sujet, dans le *Discours sur les preuves des Livres de Moïse* (ad finem. Éd. 1715, p. 344-346) une très pénétrante analyse de Filleau de la Chaise, écho de Pascal. Noter que dans ce passage, il est question d'une personne que sa passion (l'horreur de la mort) occupe de telle sorte que, « quelqu'un lui ayant un jour demandé si elle ne *parierait* pas bien sa vie qu'il y a une ville qu'on appelle Rome, *pour peu qu'il y eût à gagner*, elle répondit franchement que non. »

(2) Cf. ce que dit Pascal de l'obéissance et de la servitude perpétuelle du soldat, qu'il compare à la discipline monastique, incarnée dans son type le plus pur, le Chartreux (*539*).

(3) « Cela y mène » (XIII, 154 ; 441).

***

Si j'en avais le loisir, il y aurait intérêt à montrer ici comment Pascal a devancé les découvertes de la psychologie moderne et les a dépassées.

On connaît la théorie périphérique de l'émotion. D'après James et Lange, nous ne pleurons pas parce que nous sommes tristes, mais nous sommes tristes parce que nous pleurons : l'émotion n'est que le contre-coup, dans la conscience centrale, des mouvements et des modifications organiques. Il y a du vrai dans cette théorie ; mais elle manque sur deux points, et Pascal, sur ces deux points, la dépasse et la complète.

1° Les mouvements qui provoquent le sentiment, ou la foi, c'est, chez Pascal, la *volonté* qui les déclenche, *pour* arriver à la foi.

2° Et, ainsi, la volonté *provoque* la foi, mais elle ne la *fait* pas : ni les mouvements, ni la volonté, ne constituent la foi ; ils nous y disposent seulement.

Cela est très clair, si nous lisons attentivement le pari, et si nous l'éclairons par tout ce que Pascal a écrit de la croyance (1).

C'est la volonté qui plie la machine ; c'est elle qui porte et qui arrête l'esprit à regarder la face qu'elle aime, et qui lui fait trouver les raisons qui justifieront son parti (2) ;

(1) *Pensées*, section IV.

(2) « La volonté est un des principaux organes de la créance ; *non qu'elle forme la créance*, mais parce que les choses sont vraies ou fausses, selon la face par où on les regarde. La volonté qui se plaît à l'une plus qu'à l'autre détourne l'esprit de considérer les qualités de celles qu'elle n'aime pas à voir ; et ainsi l'esprit, marchant d'une pièce avec la volonté, s'arrête à regarder la face qu'elle aime ; et ainsi il en juge par ce qu'il y voit » (*99*). « M. de Roannez disait : Les raisons me viennent après, mais d'abord la chose m'agrée ou me choque sans en savoir la raison, et cependant cela me choque par cette raison que je ne découvre qu'ensuite. — Mais je crois, non pas que cela choquait par ces raisons qu'on trouve après, mais qu'on ne trouve ces raisons que parce que cela choque » (*276*).

c'est elle qui nous fait parier et choisir, parce que nous voulons croire (1). Et après que nous avons parié, les preuves sont absolues, ou, du moins, nous les voyons telles, si nous avons bonne volonté (2) : « il n'y a plus à parier » (3). « A chaque pas que vous ferez dans ce chemin, dit Pascal à l'incrédule, vous verrez tant de certitude de gain et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous reconnaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné » (XIII, 155 ; 441-442).

Le pari incline donc l'homme à la foi : il l'y porte tout entier, volonté et raison, automate et esprit, car nous sommes l'un et l'autre, et il faut faire croire nos deux pièces, l'esprit par les raisons et l'automate par la coutume (*252*). Alors, la voie est frayée aux raisons du cœur, à ces raisons fondées sur des faits et non sur des principes inventés par les hommes, raisons d'une évidence entière et absolue pour le cœur, qui en fait la synthèse, et pour la raison, qu'elles convainquent mieux que nulle démonstration (4).

(1) Dans *le Discours sur les preuves des Livres de Moïse* (éd. 1715, p. 346), FILLEAU DE LA CHAISE, parlant des « mouvements du cœur », dit : « Ce sont de certains ressorts cachés, et nés avec nous, qui nous portent aux choses sans progrès de raisonnement, et presque sans connaissance... Mais que ceux qui doutent reconnaissent au moins qu'ils ne font pas tout ce qu'ils pourraient pour s'éclaircir : ce qui ne peut venir que de la volonté. »

(2) En effet, il n'y a pas, dans l'ordre moral, de preuves si absolues qu'elles s'imposent nécessairement à l'esprit de l'homme sans requérir sa bonne volonté. Et la raison en est bien profonde : « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté. Abaisser la superbe » (*581*). La science, sans la charité, enfle (1re *aux Corinthiens*, VIII, 2).

(3) FILLEAU DE LA CHAISE, *Qu'il y a des démonstrations* (éd. 1715, p. 352-353). Passage très significatif, par l'application qui est faite du pari, d'une part au calcul des probabilités (quelle est la chance que telle combinaison sorte), d'autre part aux choses de fait (l'existence de Rome, ou l'incendie de Londres) : là, on peut déterminer au juste ce qu'il y a à parier ; ici, il n'y a point de pari : la chose est sûrement, ou elle n'est pas.

(4) *289*, *290* (Preuves de la religion). Cf. *430* (XIII, 336-337 ; 525-

Alors, enfin, l'homme ayant fait ce qui dépend de lui, Dieu fera le reste (*248*) : il mettra *dans le cœur* cette foi qui est un don de Dieu, qui nous élève à l'*ordre de la charité*, et nous unit à notre Auteur.

Le Dieu des Chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des Chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère, et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme, qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même (*556* : XIV, 5 ; 581).

Voilà le bien infini que gagne l'homme qui parie, qui se soumet et qui croit. Si le pari n'était autre chose qu'un calcul de probabilité ou qu'une mécanique de la croyance, Pascal n'aurait pas écrit les lignes émouvantes qui le terminent, et qui en éclairent tout le sens :

« Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Être infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre pour votre propre bien et pour sa gloire ; et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse. »

526). Filleau, *Discours sur les Pensées* (XII, ccxvi), *Discours sur les preuves des Livres de Moïse* (éd. 1715, p. 311-312).

IX

LE CŒUR ET L'ORDRE DE LA CHARITÉ
CONCLUSIONS

On a dit justement de Pascal qu'il est « un des sommets spirituels de l'humanité » (1). Il est bon qu'il y ait de ces cimes qui s'élèvent au-dessus de la médiocrité, et qui sollicitent l'homme à se dépasser lui-même pour se rapprocher de la vérité. Nous avons gravi pas à pas cette haute cime : nous parvenons maintenant au terme de notre effort, et ceux qui auront consenti à suivre Pascal jusque-là en seront récompensés, parce qu'ils verront, dans la joie de la nature reconquise, resplendir l'ordre de la charité. Ainsi, après avoir longuement cheminé sur des pentes arides, après avoir franchi maintes vallées et maints contreforts sans rien voir, tout d'un coup l'on connaît, à l'agrandissement de l'horizon et à la pureté de l'atmosphère, qu'on a atteint le sommet.

Comme toute joie, cette joie doit être gagnée. La plénitude de la joie se mesure à l'intensité de l'effort qu'on a fait pour la mériter ; plus l'effort a été rude et prolongé, plus aussi la conquête a de prix. Mais celui qui ne veut pas fournir l'effort requis ne connaîtra jamais la joie de

(1) Le mot est de Brunschvicg, XII, cii. Toutefois l'auteur exagère singulièrement la « solitude » de ce sommet. Et l'histoire nous interdit de souscrire à son jugement : « Pour avoir porté trop haut l'exigence de Dieu, Pascal demeure sans postérité philosophique, sans postérité religieuse. » Des enfants, pour n'avoir pas nécessairement toutes les idées de leur père, ni surtout son génie, n'en constituent pas moins sa postérité.

la conquête. Si vous n'acceptez pas de marcher longtemps sans voir, vous ne parviendrez jamais au point où l'on voit tout ce que l'œil humain peut voir ; si vous prétendez tout comprendre, et tout de suite, vous ne comprendrez jamais rien de ce qui est. Avant d'arriver à la lumière, et pour y arriver, il faut traverser « la nuit obscure de l'âme ». Celui qui refuse de se soumettre à cette discipline nécessaire, que celui-là se le dise : la vérité n'est pas faite pour lui.

Telle est précisément la signification profonde du pari. Il faut se soumettre pour comprendre. Pour percevoir le vrai, il faut accepter la discipline et se placer dans l'attitude que requiert le vrai. Et cette attitude, ou cette discipline, se caractérise d'un mot : l'humilité.

Le principe posé par Pascal est d'une justesse incisive qui se manifeste d'abord, pour peu qu'on s'y applique. Mais il est vrai de plus d'une manière, et toute la profondeur ne s'en révèle qu'à ceux qui le méditent.

1. Si l'on s'arrête à l'écorce, sans pénétrer jusqu'à la moelle, si l'on considère la valeur psychologique du principe, sans s'attacher à en dégager la valeur ontologique, on y découvre d'abord ceci. Psychologiquement, nos idées, comme nos sentiments, ne sont, en quelque sorte, que le contre-coup des attitudes que nous prenons : elles en sont la traduction dans l'ordre intellectuel et moral. Celui qui vit dans un milieu mélancolique joue la mélancolie, puis l'éprouve ; l'ouvrier qui vit de la vie de l'usine, qui répète et joue quotidiennement ce qui se dit et se fait autour de lui, acquiert la mentalité de l'usine. Le marxisme l'a bien compris ! Si vous voulez changer la mentalité de l'ouvrier, ne lui faites pas d'homélies, mais changez d'abord l'atmosphère et le milieu où il vit, changez ses mouvements, ses attitudes et ses actes. Pourquoi? Pascal l'a merveilleusement compris. « Il ne faut pas se méconnaître : nous sommes automate autant

qu'esprit... Combien y a-t-il peu de choses démontrées ! Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues ; elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense... » (*252*). Et c'est en vertu de cette loi fondamentale de notre nature que Pascal nous dit : si vous voulez croire, faites (1) tout comme si vous croyiez, prenez de l'eau bénite, mettez-vous à genoux, « car on s'accoutume ainsi aux vertus intérieures par ces habitudes extérieures » (*781*).

2. Mais un tel principe revêt chez Pascal une signification beaucoup plus profonde. Ce mécanisme de notre nature, qu'il a pressenti et que nous avons vérifié, n'est qu'un instrument, dont il mesure la portée exacte : il l'utilise consciemment, et par un effort de volonté dirigée, pour arriver à une fin jugée bonne et désirable. C'est *en vue de me disposer à la foi* que je dois agir de la sorte (2). Notons-le : ni ces attitudes, ni l'effort qui les utilise, ne constituent la foi ; mais elles nous y préparent : elles nous mettent dans les dispositions requises pour la recevoir. Ici, le principe psychologique prend une portée morale et ontologique. Cette vérité à laquelle nous voulons arriver, la Vérité, ne se révèle qu'à ceux qui font acte d'humilité, et cela *parce qu'elle nous surpasse* (3). Voilà ce qu'a reconnu Pascal. Voilà par où il l'emporte sur tous.

Pour Kant, et pour l'idéalisme allemand en général,

(1) *Comportez-vous*, diraient les modernes théoriciens du *behaviorism*, qui d'ailleurs s'arrêtent généralement à ce mécanisme extérieur, sans en discerner le sens instrumental.

(2) « Il faut *ouvrir* son esprit aux preuves, s'y confirmer [Pascal avait d'abord écrit : *s'y disposer*] par la coutume, mais *s'offrir* par les humiliations aux inspirations... » (*245*). Dans la 2e *Épître aux Thessaloniciens*, II, 10, saint PAUL parle de « ceux qui se perdent, parce qu'ils n'ont pas ouvert leur cœur à l'amour de la vérité qui les eût sauvés. »

(3) « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent » (*267*).

la vérité n'est qu'un concept de notre esprit, autour duquel toutes choses gravitent. En dehors des phénomènes, connus par une expérience qui se règle elle-même sur nos concepts, la raison n'atteint que des « objets en idée », dont elle ne saurait décider s'ils existent *réellement* hors de nous. C'est dire, au fond, que nous sommes incapables de sortir de nous-mêmes, puisque toute connaissance se fait par concepts, et qu'on ne peut sortir par soi-même d'un concept ; c'est dire que la raison ne connaît des choses que ce qu'elle y a mis elle-même, ou plus exactement, comme en mathématiques, ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres règles. De là à conclure que l'esprit fait la vérité, qu'il construit le monde et Dieu lui-même, ou, tout au moins, qu'il coïncide avec la pensée créatrice, il n'y avait qu'un pas, qui devait être franchi par cette philosophie orgueilleuse, et qui le fut par Fichte. L'idéalisme allemand est une doctrine qui met l'homme à la place de Dieu (1).

Descartes a une vue à la fois beaucoup plus humble et beaucoup plus juste de la portée de notre esprit. Il reconnaît dans la vérité l'œuvre de Dieu ; il reconnaît la nécessité pour l'homme de se soumettre à l'infini (2). Mais, d'après lui, la raison, tout en se pliant devant les

(1) C'est en cela, en effet, qu'a consisté essentiellement la révolution opérée par KANT : elle a été effectuée, probablement en 1769, le jour où Kant s'est séparé de Newton pour proclamer que l'espace, au lieu d'être le « sensorium » *de Dieu*, est une forme *a priori* de *notre* sensibilité. Toute la critique est sortie de là, et de là aussi tout l'idéalisme moderne, qui s'efforce vainement, en partant de ce point, à rattraper le réel, c'est-à-dire à le déduire ou à le construire. « Aujourd'hui, messieurs, nous allons construire Dieu », disait à son auditoire d'Heidelberg, en 1869, le professeur allemand Ed. Zeller (témoignage de Boutroux). Il est donc très juste de dire, avec BERGSON (*Évolution créatrice*, p. 368), que l'entendement humain, avec sa fonction unificatrice, est le *Dieu formel* de Kant. — Pour les références, voir *Critique de la raison pure*, préface à la 2e édition, et Dialectique transcendantale, III, 7 et appendice.

(2) « Je n'ai jamais traité de l'Infini que pour me soumettre à lui » (*Lettre à Mersenne*, 28 janvier 1641).

insondables desseins de Dieu, est en quelque sorte de niveau avec cette vérité qui est une créature de Dieu : elle peut, et elle doit, la reconstruire par voie de simple déduction ou de synthèse, à partir de quelques principes simples, c'est-à-dire (et en cela Descartes se sépare radicalement de l'idéalisme) après qu'elle a observé les *principes établis par Dieu* en la nature comme en nos âmes, la « chiquenaude » initiale qu'il a donnée à l'univers, aussi bien que les *moyens choisis par Dieu* pour réaliser l'ordre. Et c'est pourquoi Descartes ne fait nulle difficulté à reconnaître que les causes doivent être prouvées par les effets : mais c'est pourquoi, aussi, nous le voyons beaucoup moins soucieux de *prouver* les causes *par les effets*, ou par l'expérience, que d'*expliquer* les effets *par les causes*, ou par les principes (1).

Pascal, lui, va beaucoup plus loin que Descartes dans la voie de la soumission rationnelle : c'est que, tout au contraire de Descartes, il est plus préoccupé d'établir et de prouver les faits que de les déduire. Et cette attitude est commandée, chez lui, par deux raisons.

D'abord, et avant toutes choses, Pascal veut assurer les fondements de l'édifice. Ce qui lui importe, c'est de trouver des faits indiscutables sur lesquels il assoira sa certitude, au lieu d'être à la merci d'une raison à qui il est si facile d'imposer (2). Il se méfie des constructions artificielles, dont la symétrie apparente n'est obtenue que grâce à de fausses fenêtres, et dont la règle « n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes » (*27*). Il se méfie même de l'ordre parfait que garde la mathématique, car « elle est inutile en sa profondeur ». Nulle

(1) V. à ce sujet, et pour les références, mon ouvrage sur *Descartes*, p. 141, 146, 315.

(2) « Qu'ils s'estiment heureux de ce qu'en une chose qui les touche de si près, au lieu d'être à la merci de cette pauvre raison à qui il est si aise d'imposer, ils n'ont à examiner, pour toutes preuves, que des faits et des histoires, c'est-à-dire des choses pour lesquelles ils ont des principes infaillibles. » (FILLEAU DE LA CHAISE, XII, CCXVI).

science humaine ne peut garder l'ordre (*61*). Et nous avons assez à faire pour connaître le monde tel qu'il est, sans chercher à le reconstruire. Le réel est la mesure du possible, non l'inverse.

D'autre part, tandis que les faits et les histoires nous fournissent des preuves dont les principes sont infaillibles, toutes nos explications sont naturellement et nécessairement très bornées. En effet, toutes choses nous surpassent : toutes choses se meuvent entre les deux infinis, qui nous échappent, en sorte que nous ne pouvons saisir le tout de rien, incapables de connaître ni le principe ni la fin (1) ; et, comme toutes choses s'entretiennent, comme toutes sont à la fois causantes et causées, il nous est impossible, ignorant le tout, de connaître les parties : nous ne pouvons saisir entièrement rien du tout. La nature nous surpasse infiniment ; l'homme même passe infiniment l'homme. Dans ces conditions, que faire? Nier la vérité, comme feraient les sceptiques? Assurément non : l'impuissance et les contradictions de l'homme ne prouvent *rien* contre la vérité, ni contre la justice. Mais nous devons comprendre que « ce n'est pas par notre capacité à concevoir les choses que nous devons juger de leur vérité » (IX, 260 ; 178). Nous devons nous défaire de nos conceptions : et voilà pourquoi ce grand raisonnable se plaît si fort à gourmander la raison. Nous devons nous soumettre au réel, nous soumettre aux faits. Non que la vérité et la justice se trouvent *dans* les faits ; mais nous trouvons dans les faits *de quoi* conclure la vérité et la justice : à une condition toutefois, et c'est que nous nous y soumettions d'abord ; après, mais après seulement, nous comprendrons pourquoi il fallait s'y

(1) « La fin des choses et leur principe sont pour lui invinciblement cachés dans un secret impénétrable » (*72* : XII, 78 ; 350). Ce secret, comme le remarque Ravaisson (art. cité, p. 424), ne vient pas de leur obscurité : « seulement la lumière pure est trop vive pour notre faible vue et l'éblouit » (Cf. plus loin, XII, 83 ; 353 : « Trop de lumière éblouit. »)

soumettre sans comprendre, parce que, sans cela, nous n'eussions pas compris.

Par là, Pascal a donné à la science moderne son véritable fondement : la science mathématique n'est que la soumission à l'infini ; la science physique n'est que la soumission aux expériences bien faites, et aux lois qui expriment la réalité profonde soutenant la réalité superficielle des phénomènes ; les sciences morales et historiques ne sont que la soumission aux faits bien établis, même s'ils sont incompréhensibles, et à la réalité supérieure qui s'y manifeste. « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent ; elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles » (*267*) ? Celles-ci, assurément, ne sont ni contre les sens, ni contre la raison ; mais elles surpassent les sens et la raison d'une manière véritablement infinie (1), car, en présence de l'Infini, « le fini s'anéantit et devient un pur néant : ainsi notre esprit devant Dieu » (*233*).

Les choses surnaturelles exigent donc de notre esprit une soumission beaucoup plus complète que les choses naturelles. En physique, après que l'esprit s'est soumis aux faits, il comprend quelque chose, au moins, des causes

(1) *Dix-huitième Provinciale* (VII, 49-51) : « D'où apprendrons-nous donc la vérité des faits ? Ce sera des yeux, qui en sont les légitimes juges, comme la raison l'est des choses naturelles et intelligibles, et la foi des choses surnaturelles et révélées... Et comme Dieu a voulu se servir de l'entremise des sens pour donner entrée à la foi, *Fides ex auditu*, tant s'en faut que la foi détruise la certitude des sens, que ce serait au contraire détruire la foi que de vouloir révoquer en doute le rapport fidèle des sens : ... la parole de Dieu étant infaillible dans les faits mêmes. » Cependant il demeure vrai que, des choses surnaturelles, « nous ne jugerons ni par les sens, ni par la raison ». *273* : « Si l'on soumet tout à la raison, notre religion n'aura rien de mystérieux et de surnaturel. Si l'on choque les principes de la raison, notre religion sera absurde et ridicule. » *430* (XIII, 335-336 ; 525) : « Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi sans raison... Je ne prétends pas aussi vous rendre raison de toutes choses. »

prochaines du fait. En religion, après qu'il s'est soumis aux faits d'où peut être conclue avec certitude l'existence de Dieu, et la vérité du christianisme, il ne *comprend* et ne *voit*, à proprement parler, qu'une chose : à savoir pourquoi on ne peut voir ni comprendre pleinement. Mais l'essence de toute connaissance humaine qui porte sur le réel, le terme extrême où arrivent les grandes âmes qui ont parcouru tout ce que les hommes peuvent savoir, n'est-ce pas cela : « une ignorance savante qui se connaît » (*327*)? S'il en est ainsi de toute réalité, ne doit-il pas, à plus forte raison, en être ainsi de la réalité infinie? L'Infini ne saurait être l'objet d'un concept. Nous n'en pouvons directement appréhender qu'une chose : c'est qu'il nous est, par nature, incompréhensible, et qu'il exige, pour être reconnu, une soumission totale de notre être. Soumission de l'intelligence : parce que l'Infini nous surpasse infiniment. Soumission de l'âme, de la volonté, de l'être moral tout entier : parce que l'Infini nous oblige.

Il n'en est pas de l'Infini comme des lois mathématiques ou physiques. Celles-ci ne lient que notre intelligence ; elles la lient d'autant plus aisément qu'elles portent sur une matière idéale ou encore très abstraite, et, par conséquent, relativement simple. Et elles forcent d'autant plus aisément l'assentiment de notre volonté qu'elles la laissent, en somme, indifférente : si elles entraînaient des conséquences d'ordre moral, les vérités géométriques les mieux établies ne manqueraient pas d'être prises à partie (1). Or, l'Infini ne s'impose pas seulement à l'intel-

(1) Dans ses *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre I, ch. II, § 12, LEIBNIZ observe très justement : « Si la géométrie s'opposait autant à nos passions et à nos intérêts présents que la morale, nous ne la contesterions et ne la violerions guère moins, malgré toutes les démonstrations d'Euclide et d'Archimède, qu'on traiterait de rêveries et croirait pleines de paralogismes. » V. des remarques analogues vers la fin du *Discours sur les preuves des Livres de Moïse*, de FILLEAU DE LA CHAISE (éd. 1715, p. 344-345).

ligence ; il s'impose à la volonté. La vérité de l'existence de Dieu entraîne des conséquences formidables dans l'ordre moral : elle contraint l'homme aux passions déréglées et aux penchants pervers ; elle gêne même les fantaisies d'une nature plus modérée. Il est dur de reconnaître Dieu, parce que, Dieu une fois reconnu, il faut lui obéir, il faut prendre sur soi, se renoncer, se sacrifier.

Voilà pourquoi, si la soumission est, en toutes choses, usage de la raison, elle est ici l'attitude par excellence de la raison, « en quoi consiste le vrai christianisme » (*269*). Sur l'orgueilleux satisfait, l'Infini n'a point de prises : c'est peine perdue que de vouloir le lui montrer, car il se dérobera toujours. Vous lui dites : « Je vais vous révéler un monde merveilleux. Mais à une condition : c'est que vous regardiez dans ces lunettes, que vous en appreniez le maniement, etc. — Non, réplique l'autre. Je veux voir tout de suite, et par mes seules forces. Je ne veux pas me plier à cette besogne indigne de moi, ni m'abaisser à regarder dans ce tuyau. — Alors, mon ami, c'est tout réglé : vous ne verrez pas. » Ainsi, pour croire en Dieu, vous exigez de lui qu'il se découvre à vous sans nulle obscurité, et sans que vous ayez un pas à faire pour aller à lui. Mais, dans ce cas, que subsisterait-il de votre liberté, condition de tout mérite et de toute valeur personnelle? Il n'y a pas de preuves contraignantes. Vous réclamez, à défaut, des preuves convaincantes : mais, si l'on vous en montre, vous refusez de faire l'effort nécessaire pour être convaincu ; vous ne les considérez même pas. « Un miracle, dites-vous, affermirait ma créance. Si j'avais vu un miracle, je me convertirais » (*263. 470*). On le dit quand on ne le voit pas, remarque justement Pascal : mais l'on ne ferait pas un seul pas pour aller le voir ; s'il se produisait sous nos yeux, on le nierait en prétextant qu'il n'y a point de règle qui ne souffre quelques exceptions, ou autres choses semblables (*263*), et l'on s'empresserait de

faire comme Pilate en face de la vérité : de lui tourner le dos (1).

En réalité, ce Dieu est un Dieu caché (2) : pour le connaître, il faut le chercher. « Cherchez, et vous trouverez », est-il dit dans l'Écriture (3). Mais « on ne dit point que ceux qui cherchent le jour en plein midi, ou de l'eau dans la mer, en trouveront ; et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature » (*242*). Il en est de même, dit Pascal, de toutes les preuves de notre religion, sans en excepter même les prophéties et les miracles : d'aucune on ne peut dire qu'elle soit absolument convaincante. « Il y a de l'évidence et de l'obscurité, pour éclairer les uns et obscurcir les autres. » Il y a assez d'évidence pour condamner ceux qui la fuient : car c'est la concupiscence, et non la raison, qui la fait fuir ; il n'y en a pas assez pour convaincre : car c'est la grâce, et non la raison, qui la fait suivre (*564*). Ainsi, la vérité de l'existence de Dieu renferme assez d'obscurité pour demeurer cachée à ceux qui tentent Dieu par l'endurcissement de leur cœur (4) : mais elle est assez claire pour le découvrir à ceux qui le cherchent sincèrement de tout leur cœur.

(1) « Jésus répondit : Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité : quiconque est de la vérité écoute ma voix. Pilate lui dit : Qu'est-ce que la vérité ? Et, ayant dit cela, il sortit de nouveau pour aller vers les Juifs... » (JEAN, XVIII, 37-38). Qu'on me permette de citer, à ce propos, un trait curieux qui m'a été rapporté par un médecin bien connu. Celui-ci disait à l'un de ses confrères : « Vous souhaitez de voir des miracles ? Allez donc à Lourdes : vous y verrez des faits assez extraordinaires. — Il est bien inutile que je me dérange, repartit l'autre. Car il est impossible que ce soient là des faits miraculeux. » Ainsi, quand il disait : « Montrez-moi, un miracle, et je croirai », c'était une défaite. Il disait cela comme il eût dit : « Attrapez-moi la lune avec les dents. » Et, si on lui montrait quelque chose qui ressemblât à un miracle, il faisait précisément ce que fait Pilate en face de la vérité.

(2) *Vere tu es Deus absconditus* (ISAIE, XLV, 15. Cité par PASCAL, *242*).

(3) MATHIEU, VII, 7.

(4) *430 :* XIII, 336-337 ; 526-527. *556 :* XIV, 4 ; 526. Cf. la *Vie de Pascal* par Mme PÉRIER, I, 76 ; 20.

« Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens, qu'il s'en soûle et qu'il y meure. Mais ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur, qui n'ont de déplaisir que d'être privés de sa vue, qui n'ont de désir que pour le posséder, et d'ennemis que ceux qui les en détournent, ...qu'ils se consolent, je leur annonce une heureuse nouvelle : il y a un libérateur pour eux, je le leur ferai voir, je leur montrerai qu'il y a un Dieu pour eux ; je ne le ferai pas voir aux autres » (*692*).

C'est à ceux-là, non aux autres, que s'adressent le pari et les preuves. A l'homme qui cherche, qui a l'inquiétude du vrai, qui souhaite qu'il existe, qui a faim des choses spirituelles, et qui, semblable à l'aveugle de Jéricho, crie : « Seigneur, faites que je voie » (1), Pascal dit : Venez. Je vous indiquerai les moyens. Jésus-Christ est venu dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes, que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu, et leur orgueil (2). Abaissez-vous, humiliez-vous, pariez, mettez-vous à genoux. Apprenez à vous renoncer. Apprenez à vous purifier. « Il est juste qu'un Dieu si pur ne se découvre qu'à ceux dont le cœur est purifié » (*737*). Après, vous verrez.

On comprend dès lors pourquoi Pascal s'est attaché si fortement à ébranler l'homme, à le réveiller de son engourdissement, à lui donner l'inquiétude de sa destinée et le désir du vrai. Tant que l'homme n'a pas ce désir et cette inquiétude, il n'y a rien à faire ; lorsqu'il les a, lorsque se sont éveillés en son cœur ces instincts qui sont au cœur de tout homme, la partie *humainement* est presque gagnée. Cet homme a-t-il la foi? Pas encore ; car « la foi est un don de Dieu » (*248. 279*). Mais, quand l'homme fait ce qui est en lui, Dieu fait le reste. « Tu

(1) Luc, XVIII, 41.
(2) *783* : Cf. *524-528*, et *581. 556* : XIV, 3 ; 580.

ne me chercherais pas si tu ne me possédais », dit Jésus à l'âme. « Ne t'inquiète donc pas » (*555*).

Pascal a exprimé cette idée dans un fragment très remarquable, qui date manifestement de la dernière période de sa vie et paraît dirigé contre les jansénistes (1) : fragment d'autant plus digne d'intérêt qu'il nous fait comprendre à quelle croyance profonde Pascal a obéi lorsqu'il a entrepris de travailler à la conversion des âmes (2).

Jésus-Christ rédempteur de tous. Oui, car il a offert, comme un homme qui a racheté tous ceux qui voudront venir à lui. Ceux qui mourront en chemin, c'est leur malheur, mais quant à lui, il leur offrait rédemption. — Cela est bon en cet exemple, où celui qui rachète et celui qui empêche de mourir sont deux, mais non pas en Jésus-Christ, qui fait l'un et l'autre. — Non, car Jésus-Christ, en qualité de rédempteur, n'est pas peut-être maître de tous ; et ainsi, en tant qu'il est en lui, il est rédempteur de tous.

Quand on dit que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous, vous abusez d'un vice des hommes qui s'appliquent incontinent cette exception, ce qui est favoriser le désespoir ; au lieu de les en détourner pour favoriser l'espérance. Car on s'accoutume ainsi aux vertus intérieures par ces habitudes extérieures (3).

(1) Jansenius, en effet, prétendait que Jésus-Christ n'est pas mort pour tous les hommes. V. le texte de l'*Augustinus* visé par la 5e proposition, éd. 1652, t. III, l. III, ch. XX, dans Michaut, *Époques de la pensée de Pascal*, p. 236-237.

(2) Voir sur ce point des indications très pénétrantes, quoiqu'un peu incomplètes, de Boutroux, *Pascal*, p. 77, et surtout p. 160-161, où Boutroux note que le problème, insoluble si l'on se représente l'homme et Dieu comme existant l'un à côté de l'autre dans l'espace, se résout si l'on songe que Dieu est une personne et que l'homme est une personne, qu'entre personnes il y a d'autres relations que celles des corps, qu'elles s'unissent sans cesser d'être distinctes, et qu'ainsi l'action de Dieu admet et commande la nôtre.

(3) *781*. Ainsi, Jésus-Christ est mort pour tous les hommes, sans exception. Il a offert le salut à tous les hommes, sans exception. Et si tous les hommes ne sont pas sauvés, c'est leur malheur, et c'est leur faute, puisque étant libres ils n'ont pas *voulu* recevoir la grâce, et que « Jésus-Christ, en qualité de rédempteur, n'est pas peut-être maître de tous. » C'est ainsi, du moins, que je comprends ce fragment

Que l'homme ait donc espérance. Qu'il fasse ce qui dépend de lui : lorsqu'il s'est disposé à la foi, qu'il a ouvert son esprit aux preuves, qu'il s'y est confirmé par la cou-

d'interprétation difficile. Si nous le rapprochons des écrits antérieurs de Pascal sur la grâce, et notamment du premier écrit (XI, 128 et suiv., 137), nous pouvons préciser ainsi, semble-t-il, la pensée de Pascal. La grâce de Dieu est un don gratuit, et sans ce don je ne puis mériter la vie éternelle, je ne puis même *vouloir en effet* mon salut. C'est Dieu, dit saint PAUL (*Épître aux Philippiens*, II, 13. *Épître aux Romains*, IX, 16), qui opère en nous le vouloir et le faire : c'est lui qui opère en nous l'œuvre de notre salut, comme cause première et transcendante. Mais, précisément parce que cette cause est transcendante, elle n'exclut pas notre action propre, ce qui nous permet de mériter. En d'autres termes, Dieu est l'origine, la source et la cause de notre action même (XI, 129), mais cause toujours transcendante et qui, dès lors, permet sous elle une action qui nous est propre : c'est le mystère de l'Infini mouvant infailliblement le fini, tout en le laissant libre. Nous ne pouvons connaître comment se fait cette coopération de Dieu et de l'homme : tout ce que je sais est que, pour cette œuvre divine en son *principe*, Dieu demande le *concours* de ma volonté, lui premier et moi second. Or, dans la mesure où cela dépend de moi, je dois *coopérer à Dieu opérant*, confiant que, si je fais ce qui dépend de moi, Dieu fera le reste, car « Dieu ne refuse jamais sa grâce à ceux qui le prient comme il faut, et ne s'éloigne jamais de ceux qui le cherchent sincèrement » (XI, 166). Sans doute, observe Pascal, la demande elle-même vient de ce que Dieu nous donne la grâce de demander : « pour se conserver la prééminence, Dieu donne la prière à qui il lui plaît » (*513*) ; et d'autre part, si « Dieu ne refuse jamais ce qu'on lui demande bien dans la prière », il « ne donne pas toujours la persévérance dans la prière » (XI, 167). Ceci est obscur, comme tout ce qui a trait, d'ailleurs, à la grâce, mais n'a rien de spécifiquement janséniste : car c'est une doctrine reçue dans l'Église qu'il faut une grâce pour prier et une grâce pour persévérer, et cette grâce, comme toutes les grâces, est purement gratuite. Quoi qu'il en soit, il demeure que nul n'est jamais damné que par sa faute : Pascal le reconnaît (XI, 138) ; et que nous sommes libres sous un Dieu maître absolu : Pascal le reconnaît également. Or ceci suffit pour donner son sens plein au dernier alinéa, tout à fait significatif, du fragment *781*, qui suppose évidemment que l'homme, par un bon usage de sa liberté, peut se disposer à la grâce. — Je ne puis donc me ranger à l'exégèse de BRUNSCHVICG (note à *781*), suivi en cela par BREMOND (*Histoire*, t. IV, p. 330 note), qui laisse entendre que Pascal ne se sépare des jansénistes que par « l'application pratique de leur doctrine commune ». Conçoit-on un Pascal favorisant l'espérance chez des hommes voués, quoi qu'ils fassent, à la réprobation éternelle, et leur conseillant la pratique d'habitudes parfaitement vaines et inefficaces, qui ne serviraient qu'à créer en eux une illusion, avanta-

tume, et qu'il s'est habitué par les pratiques extérieures aux vertus intérieures, dont la plus grande est l'humilité, alors les obstacles sont ôtés, et la voie est préparée à l'action de la grâce : c'est-à-dire aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet.

C'est, en effet, Dieu lui-même qui met la foi dans le cœur.

***

« Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît pas : on le sait en mille choses... C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison » (*277. 278*).

On s'est gravement mépris sur ces textes fameux (1), et cela, faute de s'entendre sur le sens des termes : ce qui est la source de la plupart des méprises et des disputes entre les hommes. On a taxé Pascal de fidéisme. On s'est autorisé de ces textes, superficiellement interprétés, pour affirmer que, selon lui, la foi est simple affaire de senti-

geuse peut-être, mais fausse, et non pas, comme il l'entend, à les *disposer à la grâce?* Une telle interprétation procède, comme toujours, d'une méprise fondamentale sur le sens du pari, de l'automatisme et de la foi même chez Pascal. Je ne puis oublier qu'il a écrit : « C'est à Jésus-Christ d'être universel ; l'Église même n'offre le sacrifice que pour les fidèles ; Jésus-Christ a offert celui de la croix pour tous » (*774.* L'Église n'offre, en effet, le sacrifice *d'une manière spéciale* que pour les fidèles ; mais cela ne l'empêche pas de l'offrir d'une manière générale pour le salut du monde entier, ainsi qu'il est dit dans la prière d'offrande du calice). Je ne puis oublier non plus que l'admirable fragment *550* (fol. 104) commence par ces mots : « J'aime tous les hommes comme mes frères, parce qu'ils sont tous rachetés. » Cette phrase *semble* rayée dans le manuscrit : elle l'est bien légèrement, d'un trait vertical, et l'a été par qui? je ne sais. Mais il reste que Pascal l'avait écrite : ce que n'eût jamais fait un janséniste.

(1) Ils étaient fameux déjà vers la fin du dix-septième siècle, comme en témoigne une lettre de Mme DE SÉVIGNÉ à Mme de Guitaut, 29 octobre 1692 : « Jouissez, madame, de la paix que Dieu vous fait sentir présentement. Vous avez eu vos peines, vous en avez fait un sacrifice. *Dieu sensible au cœur*, voilà votre bienheureux état. Je n'ai jamais vu une telle parole, mais elle est aussi de M. Pascal. »

ment, que Dieu ne peut être atteint par la raison et ne saurait être, pour l'homme, objet de connaissance rationnelle. Or, rien n'est plus étranger à la pensée authentique de Pascal qu'une semblable interprétation. C'est là ce dont il est aisé de se convaincre, pour peu que l'on consente à s'affranchir un instant de notre propre terminologie et de notre manière à nous de poser le problème, pour examiner le but que poursuit Pascal, et le sens qu'il attache aux termes *cœur*, *sentiment*, *connaissance*, *raison*.

Le cœur, pour Pascal, n'est pas le sentiment : il y participe, mais il ne s'y réduit pas (1).

Le cœur participe du sentiment par son caractère intuitif, *immédiat* (2), spontané, et parce que, comme lui,

(1) Cela ressort clairement de l'examen attentif des textes mêmes où Pascal semble les identifier. *252* : « Il faut donc mettre notre foi dans le sentiment. » Ici, Pascal oppose le sentiment qui « agit en un instant, et toujours est prêt à agir », à la *raison* (démonstrative ou discursive) qui « agit avec lenteur, et avec tant de vues, sur tant de principes, lesquels il faut qu'ils soient toujours présents, qu'à toute heure elle s'assoupit ou s'égare, manque d'avoir tous ses principes présents. » *274* : « Tout notre raisonnement se réduit à céder au sentiment. » Le sentiment est distingué ici de la *fantaisie*, qui lui est « semblable » par son caractère spontané, immédiat, mais lui est « contraire » parce qu'elle n'a pas son caractère de vérité. Mais, ajoute Pascal, quelle règle nous permettra de distinguer sûrement entre ces contraires ?

(2) La pensée *95* nous permet de bien préciser ce caractère d'*immédiateté* que Pascal attribue tout à la fois au sentiment et au cœur : « La mémoire, la joie, sont des sentiments ; et même les propositions géométriques deviennent sentiments... » Le *sentiment*, tel que Pascal l'entend ici, ressemble fort à la *donnée immédiate*, telle que l'entend Bergson. Toutefois Pascal, y appliquant son esprit critique, remarque que cet « immédiat », ce sentiment « naturel », peut avoir, comme la coutume ou l'instinct, une origine rationnelle, factice, et peut inversement être effacé par la raison ou par une coutume contraire. Le sentiment agit donc, actuellement, d'une vue, sans intermédiaire. Mais cela ne veut pas dire qu'il ait été tel dans le principe. — Lorsque Dieu veut mettre dans l'âme les vérités divines, observe Pascal dans *l'Art de persuader* (IX, 271-272 ; 185), il les y fait entrer par le cœur, et alors il le guérit, l'élève et le transfigure : mais le sentiment garde son privilège d'immédiateté. C'est ce que Pascal a exprimé avec beaucoup de netteté dans la pensée *732*. Après avoir cité les prophètes JÉRÉMIE, XXXI, 33-34, et JOEL, II, 28 : *Dieu se fera sentir* [Pascal

« il agit en un instant, et toujours est prêt à agir ». Il y participe, surtout, parce qu'il est, comme nous le verrons plus loin, l'organe de l'*amour*. Or, lorsqu'il s'agit de Dieu, la connaissance ne saurait suffire, sans l'amour : « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! » Connaître Dieu d'une manière purement spéculative, sans l'aimer, c'est ne le connaître pas (1).

avait écrit d'abord *connaître*] *à tous. Vos fils prophétiseront. Je mettrai mon esprit et ma crainte en votre cœur*, il ajoute : « Tout cela est la même chose. Prophétiser, c'est parler de Dieu, non par preuves du dehors, mais par sentiment intérieur *et immédiat.* » (souligné par PASCAL, fol. 221).

(1) *280. Vie de Pascal* par Mme PÉRIER, I, 76 ; 20. On trouve ailleurs encore chez Pascal ces deux acceptions du mot *connaître :* par exemple dans les fragments *543* et *556.* « Et c'est pourquoi, ajoute-t-il (XIV, 4 ; 581), je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité, ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent, et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut. » Étienne Périer, qui cite ce dernier passage (XII, CXCIV ; 313), en fait le centre de perspective de l'Apologie, en s'appuyant sur ce qu'il savait du *dessein* de Pascal, qui était moins de *prouver* les vérités de la religion que de *toucher* le cœur et de *convaincre* l'esprit, afin que l'homme conformât sa vie au modèle divin qui nous a été donné dans le Christ. Qu'est-ce, en effet, qu'une connaissance qui ne se tourne pas à aimer et ne se traduit pas en actes ? C'est en ce sens que Pascal disait : « La connaissance de Dieu, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile », et que, sans mépriser les preuves métaphysiques, tout en les respectant même (I, 75-76 ; 19-20), il ne s'en contentait pas et ne voulait pas s'y attarder. Sa pensée se comprend et se justifie très bien. En effet, par la raison pure nous n'arrivons à Dieu que comme à la cause nécessaire, absolue et totale de l'univers, à la première vérité d'où dépendent toutes les autres. Si nous voulons aller plus loin, afin d'essayer de voir ce qu'est Dieu en lui-même et de connaître avec précision ses desseins sur nous, nous nous trouvons en présence d'un mystère impénétrable à tout être créé, agissant par ses seules forces : la révélation surnaturelle seule peut nous apprendre quelque peu ce qu'est Dieu en lui-même, comme auteur de la nature et comme auteur de la surnature ; elle seule peut nous attacher à lui par l'amour de charité, et nous fournir les moyens

Mais le cœur est autre chose que le sentiment. Pascal se méfie, à juste titre, du sentiment : il l'a banni expressément du domaine des connaissances naturelles (1) ; s'il en a éprouvé les bienfaits (2), il n'en ignore pas les dangers : car nous n'avons pas de règle assurée pour distinguer le sentiment de la fantaisie ou de l'imagination, et nous risquons bien souvent de nous égarer en prenant l'une pour l'autre.

Qu'est-ce donc enfin que le *cœur*, pour Pascal? Notons tout d'abord que Pascal, à la différence de la plupart des philosophes, ne s'est pas constitué un vocabulaire technique à son usage : si sa langue y perd en précision et en rigueur apparentes, elle y gagne singulièrement en souplesse et en vie ; et c'est à ce fait, peut-être, que Pascal doit le privilège qu'il a sur tous les philosophes : à savoir que la pensée, chez lui, n'est jamais esclave ni prisonnière des mots dans lesquels elle s'exprime, mais qu'elle domine toujours. Pascal emploie la langue commune : il la possède d'ailleurs merveilleusement, et tous les termes s'en retrouvent dans son œuvre, avec la riche variété des sens dont les siècles les ont chargés, et avec toutes les nuances délicates qui rétablissent entre eux la continuité

d'y atteindre. Le Dieu métaphysique inspire surtout le respect, et même la crainte ; il est si haut qu'on ose à peine l'aimer. Mais le Dieu de la révélation, le Père céleste, en s'abaissant jusqu'à nous dans le Christ, et par le Christ nous élevant jusqu'à lui, nous a faits enfants de Dieu et frères du Christ, Fils propre et premier-né de Dieu (1re *Épître de saint Jean*, III, 1. *Épître aux Romains*, VIII, 29, 32) : introduits ainsi dans la famille divine, nous donnons à Dieu en toute confiance le nom de Dieu (*Romains*, VIII, 14-15), et en qualité de fils, nous recevons de lui de pouvoir l'aimer de cet amour parfait de charité qui chasse toute crainte (1 *Jean*, IV, 16-18).

(1) *Art de persuader :* IX, 271-273 ; 185-186. Dans ce texte, Pascal assimile le cœur et le sentiment à la volonté, conformément à l'usage de toute l'ancienne philosophie. « L'esprit croit naturellement et la volonté aime naturellement... » (*81*). V. à ce sujet une étude d'A. Malvy sur « la Croyance dans *les Pensées* de Pascal » (*Les Lettres*, 1er juin 1920, p. 488-491).

(2) V. le mémorial : « Certitude. Sentiment. Joie. Paix », et la fin de la pensée *282*, citée plus bas.

rompue par une pensée conceptuelle trop rigide. Or, c'est précisément de cette manière que Pascal emploie le mot *cœur*. Chez lui, comme dans la langue courante, comme dans l'Écriture, le cœur désigne la partie la plus intime de notre être (1) : il n'est pas seulement l'organe du sentiment et de la vie morale, mais encore l'un des organes de la connaissance, et comme le principe de toutes nos opérations intellectuelles ; il est, pourrait-on dire, la pointe extrême du sentiment et de la raison : « Le cœur aime l'être universel naturellement... » (*277*).

Entre le cœur et la raison, Pascal, dans les *Pensées*, établit une distinction analogue à celle que les Grecs établissaient entre le νοῦς et la διάνοια, entre la pensée pure et la pensée discursive. Qu'est-ce, en effet, que cette *raison* à laquelle Pascal oppose constamment le cœur et à laquelle il le préfère? Ce n'est pas la raison qu'il a magnifiée dans son fragment d'un *Traité du vide*, qui n'est produite que pour l'infinité : c'est le raisonnement, c'est le discours, c'est cette faculté aux vues lentes et dures, qui veut tout prouver, jusqu'aux principes, qui ne com-

(1) C'est là ce que dénotent, dans la langue courante, les expressions si caractéristiques : « apprendre, savoir par cœur », « réciter par cœur », « gravé dans le cœur », et, dans l'Écriture, un très grand nombre de locutions, où le mot hébreu *leb* et le mot grec καρδία servent à désigner la partie la plus intime de l'homme, le siège de la vie spirituelle tout entière, aussi bien dans l'ordre de la connaissance que dans l'ordre du sentiment et de la volonté, et dans l'ordre naturel comme dans l'ordre surnaturel. V., pour les références, le *Dictionnaire de la Bible* de VIGOUROUX (Letouzey), à l'article *Cœur*, et le *Novi Testamenti Lexicon Graecum de* ZORELL (Lethielleux), à l'article Καρδία. Qu'il suffise de signaler ici deux textes particulièrement intéressants de saint PAUL, *Épître aux Romains*, V, 5 : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par l'Esprit Saint qui nous a été donné. » *Épître aux Éphésiens*, I, 18 : « Que le Dieu de N.-S. Jésus-Christ éclaire les yeux de votre cœur » (Cf. dans la pensée *793* l'expression : « aux yeux du cœur qui voient la sagesse »). D'une manière générale, pour les Hébreux, on pense avec le cœur, non avec la tête (*Ecclésiastique*, XVII, 5). Saint-Cyran, Saci, Nicole emploient couramment ce terme dans un sens analogue.

prend rien aux choses de finesse ou de sentiment, parce qu'elle veut toujours procéder par démonstration (*3*), et qui risque de se tromper toujours, parce qu'elle ne peut se passer de la mémoire pour toutes ses opérations (*369*). Le cœur, au contraire, peut être assimilé aux yeux de l'esprit : comme l'œil, il connaît d'une vue son objet. Il est une sorte d'instinct intellectuel : comme l'instinct, il coïncide avec son objet. Et c'est à lui que se suspend tout notre discours, parce qu'il nous fournit les principes immédiats d'où procèdent tous nos raisonnements.

Cœur, instinct, principes (1).

Cet instinct, que Pascal oppose tantôt à la raison (2), tantôt à l'expérience (3), suivant les cas, est cette aspiration au bien que Dieu a mise en nous et qui nous reste de notre grandeur première ; c'est cette idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme, comme l'impuissance de la raison à prouver demeure invincible à tout le dogmatisme ; ce sont ces principes naturels dont on ne peut douter de bonne foi, et qui empêchent la raison d'extravaguer jusqu'à tout nier. Le cœur, pour Pascal, est donc essentiellement l'*appréhension immédiate, connaissance et sentiment tout à la fois, des principes.*

Cette interprétation est confirmée par un texte des *Pensées* qu'il faut citer tout au long, parce qu'il est décisif et qu'à la lumière des définitions précédentes il tranche la question.

Nous connaissons la vérité, non seulement par la raison, mais encore par le cœur ; c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes, et c'est en vain que le rai-

(1) *281.* Ces trois mots sont écrits les uns au-dessous des autres en marge de la pensée *237* sur les partis (fol. 63), et ils sont joints par une ligne brisée qui forme un diagramme significatif.

(2) *Instinct. Raison.* Cf. *344* et *395.*

(3) « Deux choses instruisent l'homme de toute sa nature, l'instinct et l'expérience » (*396*).

sonnement (1), qui n'y a point de part, essaye de les combattre. Les pyrrhoniens, qui n'ont que cela pour objet, y travaillent inutilement. Nous savons que nous ne rêvons point, quelque impuissance où nous soyons de le prouver par raison (2) ; cette impuissance ne conclut autre [chose] que la faiblesse de notre raison, mais non pas l'incertitude de toutes nos connaissances, comme ils le prétendent. Car la connaissance des premiers principes, comme qu'il y a espace, temps, mouvement, nombre, [est] aussi ferme qu'aucune de celles que nos raisonnements nous donnent. Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie, et qu'elle y fonde tout son discours (3). Le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis ; et la raison démontre ensuite qu'il n'y a point deux nombres carrés dont l'un soit double de l'autre. Les principes se sentent, les propositions se concluent ; et le tout avec certitude, quoique par différentes voies. Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ces premiers principes, pour vouloir y consentir, qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre, pour vouloir les recevoir. Cette impuissance ne doit donc servir qu'à humilier la raison, qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin, et que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! Mais la nature nous a refusé ce bien ; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte ; toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement. Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais [à] ceux qui ne l'ont pas nous ne pouvons la donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de

(1) Où Pascal avait dicté d'abord *raison*, il a corrigé de sa main *raisonnement*.

(2) Pascal avait d'abord dicté : « Quelque défaut de raison que nous ayons », puis il s'est repris afin de bien préciser le sens du mot *raison*. Ainsi, *prouver* est l'affaire de la raison, mais c'est le cœur qui *sait* ou qui sent : ce sont là nos deux manières de *connaître*, d'après le début même du fragment.

(3) Ce qui suit, jusqu'à « voies », a été ajouté en marge. Cf. *Esprit géométrique*, IX, 246-247 et 255 ; 168 et 173.

cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine, et inutile pour le salut (*282*).

Rapprochons cette pensée de celle que nous avons déjà citée : « Le cœur a son ordre... Cet ordre consiste principalement à la digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours » (*283*). Dès lors, nous pourrons définir assez exactement le cœur en disant que c'est la faculté qui perçoit les *principes* et qui perçoit l'*ordre*. Cette puissance n'est pas contre l'intelligence, ni même autre que l'intelligence : elle en est la partie la plus haute ; elle discerne et elle aime : en elle, connaissance et sentiment, bien loin de se nuire, se prêtent une aide mutuelle. Un homme qui mérite, presque à l'égal de Pascal, notre vénération, l'auteur des *Béatitudes*, César Franck, ne suivait, dans son enseignement comme dans ses jugements, qu'une seule règle : l'amour (1). *J'aime*, disait-il, ou *je n'aime pas*. C'est qu'en effet, mieux que l'intelligence, l'amour, l'amour véritable, tout pénétré d'intelligence, attachement de tout l'être à la vérité, est apte à saisir cette vérité supérieure dans sa source, ou dans son principe, et à y ramener toutes choses, suivant l'ordre.

Tel est précisément le rôle du cœur dans la croyance. C'est par le cœur que nous appréhendons les vérités de la religion, dans leur principe et dans leur ordre. Mais il est essentiel de définir nettement ce que Pascal entend par là. Il ne veut nullement dire que la foi soit simple affaire de sentiment, encore moins qu'elle soit posée ou créée, dans son contenu objectif, réel, par le sentiment. Les principes auxquels se suspend le cœur en matière de foi sont des *faits*, qui sont *en dehors* et *au-dessus* de nous, et qui établissent le fait, extérieur et supérieur, de la

(1) Vincent D'INDY, *César Franck*, Paris, Alcan, p. 215-219.

révélation : le cœur en discerne, d'une part le sens, d'autre part la suite ou l'enchaînement (1). *Le cœur ne fait donc pas les preuves, mais il en saisit le sens, et il en opère la synthèse.* Établissons brièvement ces trois points.

1. — Les preuves de la vérité de la religion chrétienne, dont l'exposé devait constituer le centre de l'*Apologie*, nous sont connues avec une précision suffisante par les *Pensées* et par le résumé fidèle qu'Étienne Périer et Filleau de la Chaise nous ont donné du dessein de Pascal. Toutes ces preuves s'ordonnent autour de Jésus-Christ (2) : « Jésus-Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre » (3). Jésus-Christ, le même hier,

(1) Filleau de la Chaise, *Discours sur les preuves des Livres de Moïse* (éd. 1715, p. 312) : « Si les hommes savent quelque chose d'assuré, ce sont les faits » ; il s'agit donc de leur faire voir « que la religion chrétienne est inséparablement attachée à des faits dont la vérité ne peut être contestée de bonne foi. » Dans le *Discours sur les Pensées* (XII, ccxxii), il dit à quel point Pascal entendait les prophéties, « comment il en savait faire voir le sens et la suite ». Et plus loin, p. ccxxxii, il écrit cette phrase remarquable : « Il est sans doute que toutes les vérités sont éternelles, qu'elles sont liées et dépendantes les unes des autres ; et cet enchaînement n'est pas seulement pour les vérités naturelles et morales ; mais encore pour les vérités de fait, qu'on peut dire aussi en quelque façon éternelles, puisqu'étant toutes assignées à de certains points de l'éternité et de l'espace, elles composent un corps qui subsiste tout à la fois pour Dieu. » Dans le fragment *684*, Pascal écrit : « Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout... En Jésus-Christ toutes les contradictions sont accordées. »

(2) Sur l'amour, sur la tendresse fervente de Pascal pour Jésus-Christ, voir Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 451, et la note : « Quiconque, dit Sainte-Beuve, a méconnu *complètement* Jésus-Christ, regardez-y bien, dans l'esprit ou dans le cœur il lui a manqué quelque chose. »

(3) *740*. Cf. *548* : « Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus-Christ. Hors de Jésus-Christ, nous ne savons ce que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes. Ainsi, sans l'Écriture, qui n'a que Jésus-Christ pour objet, nous ne connaissons rien, et ne voyons qu'obscurité et confusion dans la nature de Dieu et dans

et aujourd'hui, et toujours : *heri, et hodie, ipse et in sæcula* (1).

En effet, *Jésus-Christ a été prédit* (2). Moïse, qui a vécu, qui n'est pas un imposteur, et dont les livres n'ont pu être falsifiés, est ainsi garant de la vérité de ces livres, qui sont le fondement de la religion juive, et il est garant de tout ce qui s'y trouve rapporté, touchant la loi de Dieu, les miracles, l'annonce du Messie. La loi tout entière n'est qu'une figure de la vérité, qui devait venir en la personne de Jésus-Christ. Les prophéties font le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, et les éclairent l'un par l'autre, puisque ce qui a été prédit est arrivé.

Jésus-Christ est venu. Il est le Messie attendu. Tout le prouve : les prophéties et les figures, dont il est, dans sa doctrine et dans sa personne, l'accomplissement parfait (3) ; ses témoins : les témoins de l'attente, les Juifs, témoins irréprochables, et de tous les moins suspects de nous favoriser, puisque, ayant refusé de reconnaître le Messie, ils portent néanmoins les livres qui témoignent de lui (*571*, *640*) ; les témoins de la venue, apôtres et disciples, auteurs de l'histoire évangélique et garants de sa vérité, puisque, sans cela, il faudrait qu'ils eussent été

la propre nature. » *547* : « Jésus-Christ est donc le véritable Dieu des hommes. » FILLEAU DE LA CHAISE, XII, CCXXV et suiv. « Quand il n'y aurait point de prophéties pour Jésus-Christ, et qu'il serait sans miracles, il y a quelque chose de si divin dans sa doctrine et dans sa vie qu'il en faut au moins être charmé ; et que, comme il n'y a ni véritable vertu ni droiture de cœur sans l'amour de Jésus-Christ, il n'y a non plus ni hauteur d'intelligence ni délicatesse de sentiment sans l'admiration de Jésus-Christ... J'ajouterai seulement que comme la doctrine de Jésus-Christ est l'accomplissement de la loi, sa personne l'est aussi de nos preuves. »

(1) *Épître aux Hébreux*, XIII, 8.

(2) Sur Moïse, voir le *Discours sur les preuves des Livres de Moïse*, de FILLEAU DE LA CHAISE. *Préface de Port-Royal*, XII, CLXXXVI ; 307. *Pensées*, *741*. Sur les figuratifs, la section X. Sur les prophéties, la section XI.

(3) FILLEAU, XII, CCXXVII. *Préface de Port-Royal*, XII, CLXXXVII ; 308. *Pensées*, *684*. Et, pour les preuves de Jésus-Christ, toute la section XII.

fourbes ou trompés, deux hypothèses également absurdes : comment eussent-ils inventé et soutenu la résurrection du Christ (1)? Sa personne enfin et toutes les circonstances de sa vie, et ses miracles et sa doctrine, « les miracles discernant la doctrine et la doctrine discernant les miracles » (2).

Jésus-Christ vit éternellement. Il vit dans son Église, établie si fortement, si doucement, bien que son enseignement fût si contraire à la nature ; dont la doctrine rend raison de tout ; dont la loi est toute sainte et toute juste ; qui a constamment suscité des âmes d'une sainteté, d'une hauteur et d'une humilité admirables (*289*) ; qui a toujours été combattue par des erreurs contraires, et qui a toujours maintenu contre elles les vérités en apparence opposées dont est faite la vérité totale : vérités, et de fait et de morale, qui semblent se contredire, dont les hérésies ne retiennent qu'une seule à l'exclusion de l'autre, et qui, au sein de l'Église, subsistent toutes dans un ordre admirable, en sorte que « l'histoire de l'Église doit être proprement appelée l'histoire de la vérité » (3) ; cette Église, enfin, qui, toujours combattue, a toujours duré, alors que toutes choses passaient, qui s'est maintenue inflexible dans les persécutions (4), sans jamais fléchir ou ployer sous la volonté des tyrans, que Dieu a mille fois relevée, à la veille d'une destruction universelle, par des coups extraordinaires de sa puissance, et qui, adorant Celui qui a toujours été adoré, a subsisté sans interruption, a toujours été visible, soit dans la figure,

(1) V. à ce sujet les pensées *800*, *801*, *802*, et un très important passage du *Discours* de Filleau, XII, ccxxix et suiv.

(2) *803*. Sur les miracles en particulier, v. toute la section XIII des *Pensées*.

(3) *858*. La pensée *862*, d'où est tiré ce qui précède, et qui est d'une extrême importance, est expliquée à l'appendice, II.

(4) « Il y a plaisir d'être dans un vaisseau battu de l'orage, lorsqu'on est assuré qu'il ne périra point. Les persécutions qui travaillent l'Église sont de cette nature » (*859*).

soit dans l'effet, et seule, sans variation, sans nulle violence, s'est perpétuée, inébranlable, par la seule force de la vérité (1). Voilà qui est « admirable, incomparable et tout à fait divin. »

Telles sont, en raccourci, les preuves de la religion chrétienne d'après Pascal, celles qui devaient constituer la partie centrale de son *Apologie*. Notons-le en passant : à cette date, c'est-à-dire avant Spinoza et Richard Simon, bien avant les découvertes de notre âge, à une époque où, tout en supposant toujours l'histoire à la base, on prouvait la religion par l'Écriture inspirée au lieu de la prouver par l'Écriture en tant qu'elle contient de l'histoire, poser le problème religieux dans les termes où le posait Pascal, prendre, ainsi qu'il le faisait, la religion comme un fait et lui appliquer la méthode historique pour en rechercher les titres surnaturels, c'était « un coup de génie » (2). Et cette partie de l'œuvre de Pascal, bien loin d'être la plus faible ainsi qu'on l'a prétendu, est, aux yeux des plus compétents (3), ce qu'il a peut-être « pensé et écrit de plus beau » : une simple mise au point suffirait pour ajuster ces brèves notes aux progrès de la critique et pour faire ressortir la force décisive de l'argumentation de Pascal ; en ce qui concerne notamment les prophéties messianiques, qui constituaient comme la clef de voûte de son *Apologie* (4), « il a entrevu, il a vu, il a

(1) V. la fin du fragment *613*, et les pensées *646*, *878*, *710*, *619*.

(2) G. Lanson, article « Pascal » de la *Grande Encyclopédie*, 29 b. L'auteur ajoute, il est vrai : « Je laisse à chercher si ce n'était pas une imprudence chez un catholique. » A quoi Pascal eût répondu, assurément, qu'un catholique n'a rien à craindre des faits. Au surplus, ce n'est pas Pascal qui le premier a posé des questions aiguës : on en a posé de tout temps dans l'Église. Les saints eux-mêmes n'ont pas craint de suivre les hérétiques dans leurs erreurs pour les y combattre, et jamais ils ne se sont contentés à leur égard d'une fin de non-recevoir.

(3) Voir une très intéressante étude du P. Lagrange sur « Pascal et les prophéties messianiques », dans la *Revue biblique* d'octobre 1906, p. 534 et 550. Cf. V. Giraud, *Pascal*, p. 176 et suiv.

(4) *547* : « Pour prouver Jésus-Christ, nous avons les prophéties, qui

proclamé la vraie solution », écrit le père Lagrange ; et il est admirable qu'à une époque où l'exégèse était tout entière à créer, Pascal, par la seule force et pénétration de son génie, ait devancé et, sur certains points, dépassé les résultats dont s'enorgueillit notre science.

Or, ces faits auxquels la religion est inséparablement attachée, et notamment les prophéties, les miracles, et le grand miracle subsistant de la perpétuité, sont tels que la vérité ne peut en être contestée de bonne foi, pour peu qu'on s'y applique et qu'on s'y soumette par raison. Ce sont là « des preuves solides et palpables » (*547*), des « fondements indubitables, et qui ne peuvent être mis en doute par quelque personne que ce soit » (*619*). Seulement, pour qu'ils soient « absolument convaincants » (*564*), il faut que le cœur en saisisse le *sens* et l'*enchaînement*.

2. — Chacun de ces faits doit être senti par le cœur. Tout demeure obscur sans cela (1). Si les preuves sont interprétées par l'esprit de concupiscence, elles ne découvrent pas Dieu, elles le cachent. L'Écriture sainte, se plaisait à dire Pascal, n'est pas une science de l'esprit, mais la science du cœur ; elle n'est intelligible que pour ceux qui ont le cœur droit, et tous les autres n'y trouvent que des obscurités (2). Il en est de même des figuratifs : tant qu'on n'a pas le secret, on n'y voit rien ; mais, « dès

sont des preuves solides et palpables. Et ces prophéties étant accomplies, et prouvées véritables par l'événement, marquent la certitude de ces vérités, et partant, la preuve de la divinité de Jésus-Christ. » *693* : « Je vois plusieurs religions contraires, et partant toutes fausses, excepté une. Chacune veut être crue par sa propre autorité et menace les incrédules. Je ne les crois donc pas là-dessus. Chacun peut dire cela, chacun peut se dire prophète. Mais je vois la chrétienne où se trouvent des prophéties, et c'est ce que chacun ne peut pas faire. » Cf. Filleau, XII, ccxxii et s. et le fragment *706*.

(1) *Pensées*, section VIII.

(2) Ce sont les termes exprès dont se sert Mme Périer, dans sa *Vie de B. Pascal*, I, 70-71 ; 16.

qu'une fois on a ouvert le secret, il est impossible de ne pas le voir » (*680*). Or, qui ouvre le secret? Le cœur. Pareillement, toute prophétie a un double sens (1) : le sens littéral ou charnel, et le sens spirituel, ou véritable. Or, le sens véritable, celui qui prouve, et qui n'est sans doute que le sens littéral, considéré toutefois « sous son aspect religieux », ne peut être saisi que par le cœur, c'est-à-dire par « un certain sentiment de ce que Dieu est pour nous et de ce que nous devons être envers lui » (2). Ainsi, observe Pascal (3), la prophétie prédit clairement le *temps :* l'intelligence du temps promis ne dépend donc point du cœur. Mais elle prédit la *manière* en figures : car elle promet « des biens » ; or les méchants les prennent pour matériels et, ne les voyant pas venir, ils ne croient point ; mais les bons, qui savent que les biens temporels seraient indignes de Dieu (4), ne s'égarent pas : c'est que « l'intelligence des biens promis dépend du cœur, qui appelle *bien* ce qu'il aime » (*758*).

On en peut dire autant de toutes les autres preuves, et notamment des miracles : car il y a de faux miracles, qui, matériellement, semble-t-il, ne se distinguent pas des autres ; pour discerner les vrais des faux il faut les rapporter à une règle : et cette règle, c'est encore le cœur qui l'apprécie ; c'est lui qui nous fournit « raison de

(1) *642 :* « Preuve des deux Testaments à la fois ». FILLEAU, XII, CCXXIII. Cf. LAGRANGE, article cité, p. 541 et s.

(2) Ces expressions particulièrement heureuses sont celles dont se sert le P. LAGRANGE, p. 541, p. 559, pour caractériser ce qu'il y a d'essentiellement juste dans le point de vue de Pascal.

(3) Voir le fragment *758*, qui est capital. Nous ne pouvons plus admettre aujourd'hui que les prophéties contiennent, du moins en général, une détermination chronologique exacte ; mais Pascal lui-même admet, à propos des soixante-dix semaines de Daniel, une marge de deux cents ans (*723*), ce qui donne une idée de la précision avec laquelle il faut prendre son assertion, et nous permet de la maintenir, avec ce correctif. Voir à ce sujet LAGRANGE, p. 539-540.

(4) *659*. Cf. *571*. LAGRANGE, p. 543, juge cette raison admirable et décisive.

croire » (1) et partant certitude, à condition qu'il s'ouvre à l'amour de la vérité. « Ce qui fait qu'on ne croit pas les vrais miracles est le manque de charité. Ce qui fait croire les faux est le manque de charité » (2). Le fait miraculeux, sans doute, ne dépasse pas nos méthodes d'investigation, et par là le miracle est accessible à tous. Mais cela ne suffit pas pour qu'il soit reconnu de tous : le fait sensible est une prémisse du raisonnement qui nous fait conclure au miracle ; l'autre prémisse est fournie par le « cœur », ou par la mentalité, dirions-nous aujourd'hui ; et c'est ce qui explique que le même fait, reconnu miraculeux par les uns, ne le soit pas par les autres. Considérons encore Jésus-Christ : « Il est venu dans le temps prédit, mais non pas dans l'éclat attendu : et ainsi ils n'ont pas pensé que ce fût lui » (*670*). Il n'y avait que les « yeux du cœur » (*793*) qui pussent le discerner, et discerner pourquoi Dieu s'est voulu cacher. Enfin, la perpétuité elle-même n'est sensible qu'au cœur : car l'esprit, voyant qu'il y a des religions à foison, conclut que le christianisme est une religion parmi d'autres, que ce qui n'est pas unique ne saurait être vrai, et il s'en détourne.

(1) *823* : « S'il n'y avait point de faux miracles, il y aurait certitude. S'il n'y avait point de règle pour les discerner, les miracles seraient inutiles, et il n'y aurait pas de raison de croire. Or il n'y a pas humainement de certitude humaine, mais raison. » Pascal a ajouté « humainement », pour bien marquer, semble-t-il, que la certitude que nous pouvons acquérir n'est pas uniquement d'origine humaine, puisqu'il faut que Dieu illumine le cœur pour que nous discernions la règle, ainsi que l'indique le fragment *826*. Cf. MATHIEU, XXIV, 24 ; *Deutéronome*, XIII, 1-6. Ainsi, le miracle est incontestablement nécessaire pour la preuve de la religion ; mais il n'est pas suffisant. La religion étant chose morale au premier chef, les motifs de croire ne peuvent être nécessitants ; le dernier mot appartient à la conscience morale, qui n'est règle absolue que lorsqu'elle est *certa* et *vera*. La prudence, qui est la règle de nos actes, ne peut être parfaite que si tout l'individu est bien disposé vers sa fin dernière, c'est-à-dire en état de charité : chercher, c'est vouloir le bien.

(2) *826*, avec références à JEAN, X, 26, et à la 2e *Épître aux Thessaloniciens*, II, 9-14.

Mais le cœur reconnaît que, s'il n'y avait pas une vraie religion, il ne serait pas possible qu'il y en eût tant de fausses qui obtinssent créance ; s'il n'y avait jamais eu de vrais miracles, on ne croirait pas si aisément aux faux (*817*, *818*). Et, pénétrant plus avant, le cœur discerne pourquoi il fallait qu'il y eût plusieurs religions : car, s'il n'y en avait qu'une, Dieu y serait manifeste ; il n'y aurait plus à croire (1). Ainsi, faisant réflexion « sur ce que la religion chrétienne n'est pas unique », le cœur en conclut : « Tant s'en faut que ce soit une raison qui fasse croire qu'elle n'est pas la véritable, qu'au contraire, c'est ce qui fait voir qu'elle l'est » (2).

3. — C'est le cœur qui perçoit le sens de chacune des preuves. C'est lui encore qui en fait la *synthèse*. Et en effet, d'où vient la force de ces preuves? De leur *convergence* (3). Chacune d'entre elles, prise isolément, n'est

(1) Cf. *585* : « Que Dieu s'est voulu cacher », et tous les fragments sur le *Deus absconditus* (Isaie, XLV, 15).

(2) *589*. Il ne faut pas oublier que Pascal a parlé déjà des preuves de la vérité de la religion chrétienne. Il ne fait ici que réfuter une objection.

(3) C'est là ce qu'a très clairement indiqué Filleau de la Chaise, dans son *Discours sur les preuves des Livres de Moïse* (éd. 1715, p. 313-314), et dans son traité *Qu'il y a des démonstrations...* (p. 351, p. 356-357), lesquels sont entièrement « dans les vues de M. Pascal » et nous apportent un écho fidèle de sa pensée et de sa parole : tout ce qui suit en est fidèlement tiré. C'est là également ce qu'a très bien compris le cardinal Newman, héritier, à plus d'un titre, de la pensée de Pascal, et qui, pour expliquer la nature de l'inférence par « accumulation de probabilités », et pour montrer qu'il y a des « événements qui, pris séparément, pourraient passer pour naturels, mais qui, réunis, ne peuvent procéder que d'une même source qui dépasse la nature », s'appuie précisément sur la pensée *289* de Pascal, qu'il cite d'après l'éd. de Port-Royal (*Grammaire de l'assentiment*, p. 249-251). Voici, d'ailleurs, le texte original de la pensée de Pascal : « Preuve. 1° La religion chrétienne, par son établissement, par elle-même établie si fortement, si doucement, étant si contraire à la nature. 2° La sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne. 3° Les merveilles de l'Écriture sainte. 4° Jésus-Christ en particulier. 5° Les apôtres en particulier. 6° Moïse et les prophètes en particulier. 7° Le peuple juif. 8° Les prophéties. 9° La perpétuité : nulle religion n'a

pas peut-être absolument probante, mais leur faisceau, et le fait qu'elles se trouvent toutes réunies dans le christianisme, constituent, en faveur de cette religion, une preuve de vérité absolue : car une si grande accumulation de preuves, étant assemblées et envisagées dans leur enchaînement rationnel, produit une certitude, sinon plus pleine, du moins plus intime et plus naturelle, que celle qu'on a des démonstrations spéculatives et abstraites de la géométrie ; les voies en sont plus proportionnées à l'esprit humain ; il n'est personne qui n'en trouve en soi les principes, et qui, en les envisageant comme il faut, ne puisse dépasser la simple probabilité, pour arriver à l'infini, c'est-à-dire à la certitude que la chose est, et à une telle abondance de lumière qu'il est impossible d'y résister. Or, qu'est-ce qui opère cette accumulation, cet assemblage ou cette synthèse, si différents des combinaisons de nombres? Qu'est-ce qui perçoit cet enchaînement de vérités infini et divin? Qu'est-ce qui sent la fin où toutes tendent, cette fin et ce principe que nous livrerait une intuition simple, si nous en étions capables? C'est le cœur. Application géniale et inattendue de la probabilité, qui était destinée à renouveler entièrement la logique humaine, qui dotait l'histoire de sa méthode et de sa certitude propres, et préparait les voies à une science rationnelle de l'unique et de l'individuel (1).

la perpétuité. 10° La doctrine, qui rend raison de tout. 11° La sainteté de cette loi. 12° Par la conduite du monde. Il est indubitable qu'après cela on ne doit pas refuser, en considérant ce que c'est que la vie et que cette religion, de suivre l'inclination de la suivre, si elle nous vient dans le cœur ; et il est certain qu'il n'y a nul lieu de se moquer de ceux qui la suivent. »

(1) Parlant de la « concordance de tant de témoignages indépendants les uns des autres, tous analysés, contrôlés, soumis à la critique », Bergson dit excellemment : « Ce n'est pas la certitude mathématique que me donne la démonstration du théorème de Pythagore, ce n'est pas la certitude physique que m'apporte la vérification de la loi de Galilée. C'est du moins toute la certitude qu'on obtient en matière historique ou judiciaire » (*L'Énergie spirituelle*, p. 70). Et j'ajoute que cette certitude satisfait la raison autant que les deux autres.

Pascal ne s'est pas contenté de proclamer le principe : il en a indiqué très précisément l'usage, notamment en ce qui concerne les prophéties, et il serait aisé d'étendre sa méthode à toutes les autres preuves. Pour que les prophéties de l'Ancien Testament soient probantes, il faut qu'elles aient été accomplies dans le Nouveau : il faut donc, dit Pascal, *voir ensemble* et tout à la fois les « prophéties avec l'accomplissement, ce qui a précédé et ce qui a suivi Jésus-Christ » (1). Et, pour que la preuve fût véritablement complète, il ne suffisait pas qu'un homme eût prédit Jésus-Christ et que Jésus-Christ fût venu conformément à ses prophéties, ce qui déjà pourtant « serait une force infinie » (*710*) ; ce n'était même pas assez que les prophéties fussent : « il fallait qu'elles fussent distribuées par tous les lieux et conservées dans tous les temps ; et afin qu'on ne prît point ce concert pour un effet du hasard, il fallait que cela fût prédit » (2).

(1) *705*. Il est à noter que ce fragment, comme le fragment *289*, a pour titre le mot *Preuve*, au singulier, ce qui est très significatif. Cf. *642*. *698*. FILLEAU, XII, CCXXXII.

(2) *707*. Cf. *706* : « Voilà quelle a été la préparation à la naissance de Jésus-Christ, dont l'Évangile devant être cru de tout le monde, il a fallu non seulement qu'il y ait eu des prophéties pour le faire croire, mais que ces prophéties fussent par tout le monde, pour le faire embrasser par tout le monde. » Pascal doit faire allusion ici à ce qui se passa à partir du retour de l'exil. Les synagogues juives se répandirent alors de tous côtés, de sorte qu'un peu avant la venue du Christ il y avait dans le monde gréco-romain et dans le monde oriental de nombreuses synagogues, où on lisait la loi de Moïse et les prophètes. D'autre part, l'Ancien Testament, où se trouvent les prophéties, a précédé le christianisme dans le temps, et aujourd'hui il est possédé non seulement par les chrétiens, mais encore par les juifs, qui sont des témoins non suspects en faveur du Christ. Enfin la dispersion avait été prévue par les prophètes, écrivant en des lieux très différents, Babylonie, royaume du nord, royaume du sud : contentons-nous de citer ici JÉRÉMIE, XXV, et ISAIE, LXVI, 19. Ce dernier point d'ailleurs, c'est-à-dire la *prédiction* de la dispersion, n'est pas absolument requis pour que la thèse de Pascal ait toute sa force. Il suffit que les prophéties, conservées identiques partout et toujours, s'accordent, tout en ayant des auteurs d'époques, de lieux et de caractères très différents, comme c'est bien le cas, pour que ce « concert » ne puisse être pris pour un « effet du hasard ».

Bien plus, il fallait qu'une même chose fût prédite *en bien des manières* différentes, et que chacune le fût *avec ses circonstances particulières* (1) : car ce concours ou, comme dit Pascal, ce *concert* exclut absolument le *hasard* (*707*, *694*) ; il ne saurait résulter non plus d'un *art humain* : il n'y a donc « que Dieu seul qui ait pu conduire l'événement de tant d'effets différents, qui concourent tous également à prouver d'une manière invincible la religion qu'il est venu lui-même établir parmi les hommes » (2). L'histoire prouve Dieu. « Qu'il est beau de voir, par les yeux de la foi, Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir sans le savoir, pour la gloire de l'Évangile ! » (*701*).

Voilà l'ordre que saisit le cœur. Car toutes les vérités sont éternelles, toutes sont liées, et cet enchaînement existe aussi pour les vérités de fait, puisque, étant toutes assignées à certains points du temps et de l'espace, elles composent un corps qui subsiste tout à la fois pour Dieu (3). Or, *c'est le cœur qui perçoit cet enchaînement, parce qu'il rapporte tout à l'unique nécessaire comme à la fin à quoi toutes choses tendent* (4).

A cette lumière, les preuves apparaissent comme

(1) *709*. *711* et *712*. Cf. Filleau, XII, ccxxi au bas, et le commentaire d'Et. Périer, XII, cxciii. Sur l'importance capitale de cette dernière remarque, voir Bergson, *Énergie spirituelle*, p. 73.

(2) Préface de Port-Royal, XII, clxxxvii ; 308.

(3) Ce passage très important de Filleau a été cité plus haut, p. 310, n. 1. C'est précisément l'existence de cet enchaînement, ou de cet ordre contingent, des vérités de fait, dans le temps et dans l'espace, qui permet la constitution d'une *logique de l'action* telle que l'a dégagée, par exemple, le maréchal Foch.

(4) Voir la pensée *283* sur l'ordre du cœur, et la pensée *670*, *ad fin.* « Dieu diversifie ainsi cet unique précepte de charité, pour satisfaire notre curiosité qui recherche la diversité, par cette diversité qui nous mène toujours à notre unique nécessaire. Car une seule chose est nécessaire, et nous aimons la diversité ; et Dieu satisfait à l'un et à l'autre par ces diversités qui mènent au seul nécessaire. » L'unique but est la charité : tout le reste en est la figure. Ainsi, la conception pascalienne de la *preuve* se lie très profondément à la doctrine pascalienne des *figuratifs*.

« quelque chose de réel et de positif », puisqu'elles ne sont autre chose que les signes ou les figures du réel, et les difficultés apparaissent comme « de simples négations, qui viennent de ne pas tout voir ». L'homme a toute la lumière dont il est capable. Tout s'éclaire aux yeux de la foi : la gloire seule pourra la parfaire.

***

Or, cet ordre, avec le principe qui le commande et la fin qui l'illumine, cet ordre où nous introduit la foi, où nous établira la gloire, c'est l'*ordre de la charité*. « Tout ce qui ne va point à la charité est figure. L'unique objet de l'Écriture est la charité. Tout ce qui ne va point à l'unique but en est la figure » (*670*).

Pascal l'a défini dans une page (1) qui éclaire toute son

(1) *793*. Voir le beau commentaire qu'en a donné Édouard Le Roy, dans une édition populaire des *Opuscules choisis* de Pascal par Victor Giraud. Paris, Bloud : « Chaque ordre pose une transcendance par rapport à l'ordre inférieur, de sorte que le passage ascendant est impossible. Mais la continuité se rétablit par la descente. C'est du point de vue supérieur qu'on fait la synthèse des trois ordres et qu'on réalise leur unité : d'en bas, on ne voit point, ni on ne peut. » Cette idée des trois ordres a exercé une influence décisive sur le développement de la pensée française au dix-neuvième siècle. Comme Pascal, auquel il doit beaucoup et dont, après 1815, il ne cessa de se rapprocher, Maine de Biran, l'initiateur de la métaphysique moderne, distingue trois vies, analogues aux trois ordres de Pascal, la vie animale, la vie humaine, et la vie de l'esprit dont l'objet est Dieu (Voir, sur Maine de Biran et Pascal, une très intéressante étude de Delbos dans *Figures et doctrines de philosophes*, Paris, Plon, p. 307-327, et le livre de La Valette-Monbrun, *Maine de Biran critique et disciple de Pascal*, 1914). La distinction toute pascalienne des trois ordres, mécanisme, finalité, liberté et grâce, est à la base de la philosophie de Lachelier, et « son idée directrice, présente dans toute sa philosophie, c'est qu'entre ces trois vies il y a solution de continuité... Une sorte de miracle est nécessaire pour nous faire franchir cet infini » (Boutroux, *Revue de métaphysique*, 1921, p. 17-18). — On trouve une première ébauche de la pensée de Pascal dans sa *Lettre à la reine Christine* de 1652 (III, 31 ; 112), où Pascal distingue de l'ordre des corps l'ordre des esprits, et on en trouve la première formule dans le fragment *460*, où il rattache la distinction

œuvre, et dont on a pu dire, non sans raison, qu'elle est la plus belle de la langue française :

La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle (1).

Tout l'éclat des grandeurs n'a point de lustre pour les gens qui sont dans les recherches de l'esprit.

La grandeur des gens d'esprit est invisible aux rois, aux riches, aux capitaines, à tous ces grands de chair.

La grandeur de la sagesse, qui n'est nulle sinon de Dieu, est invisible aux charnels et aux gens d'esprit. Ce sont trois ordres différents de genre.

Les grands génies ont leur empire, leur éclat, leur grandeur, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles, où elles n'ont pas de rapport. Ils sont vus non des yeux, mais des esprits, c'est assez.

Les saints ont leur empire, leur éclat, leur victoire, leur lustre, et n'ont nul besoin des grandeurs charnelles ou spirituelles, où elles n'ont nul rapport, car elles n'y ajoutent ni ôtent. Ils sont vus de Dieu et des anges, et non des corps ni des esprits curieux : Dieu leur suffit.

Archimède, sans éclat, serait en même vénération. Il n'a pas donné des batailles pour les yeux, mais il a fourni à tous les esprits ses inventions. Oh ! qu'il a éclaté aux esprits !

Jésus-Christ, sans biens et sans aucune production au dehors de la science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné ; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh ! qu'il est venu en grande pompe et en une

des trois ordres à celle des trois concupiscences : « Il y a trois ordres de choses : la chair, l'esprit et la volonté. Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour objet le corps. Les curieux et savants : ils ont pour objet l'esprit. Les sages : ils ont pour objet la justice. » D'autre part, nous avons vu comment l'idée de la discontinuité des ordres se lie très étroitement aux recherches mathématiques de Pascal sur les divers ordres d'infinis et leur hétérogénéité.

(1) Il faut noter soigneusement ici les expressions *figure*, et *infiniment plus infinie*, qui se rattachent aux conceptions les plus profondes de Pascal. A VOLTAIRE, qui traite cette pensée de « galimatias » (*Premières remarques*, XVI), Boullier répond en rappelant le mot de l'Apôtre dans la *Première aux Corinthiens*, II, 14 : « Animalis autem homo non percipit ea, quæ sunt Spiritus Dei. »

prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur qui voient la sagesse !

Il eût été inutile à Archimède de faire le prince dans ses livres de géométrie, quoiqu'il le fût.

Il eût été inutile à Notre Seigneur Jésus-Christ, pour éclater dans son règne de sainteté, de venir en roi ; mais il y est bien venu avec l'éclat de son ordre !

Il est bien ridicule de se scandaliser de la bassesse de Jésus-Christ, comme si cette bassesse était du même ordre, duquel est la grandeur qu'il venait faire paraître. Qu'on considère cette grandeur-là dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandon, dans sa secrète résurrection et dans le reste : on la verra si grande qu'on n'aura pas sujet de se scandaliser d'une bassesse qui n'y est pas.

Mais il y en a qui ne peuvent admirer que les grandeurs charnelles, comme s'il n'y en avait pas de spirituelles ; et d'autres qui n'admirent que les spirituelles, comme s'il n'y en avait pas d'infiniment plus hautes dans la sagesse.

Tous les corps, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits ; car il connaît tout cela, et soi ; et les corps, rien.

Tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions, ne valent pas le moindre mouvement de charité. Cela est d'un ordre infiniment plus élevé.

De tous les corps ensemble, on ne saurait en faire réussir une petite pensée : cela est impossible, et d'un autre ordre. De tous les corps et esprits, on n'en saurait tirer un mouvement de vraie charité, cela est impossible, et d'un autre ordre, surnaturel.

C'est donc bien l'ordre surnaturel qu'a en vue Pascal lorsque, dépassant l'ordre des corps et l'ordre des esprits, il s'élève à l'ordre de la charité. Il prend ce terme au sens de l'Écriture, où *grâce* et *charité* apparaissent inséparables et désignent l'une et l'autre l'état surnaturel de l'âme (1). Selon l'Écriture, en effet, l'Esprit saint qui

(1) Beaucoup de théologiens pensent que la grâce et la charité sont la même chose, et ne diffèrent qu'accidentellement. Saint Thomas et les thomistes regardent la grâce comme l'essence du surnaturel en l'âme, et la charité comme résultant de la grâce. En tout

nous est donné nous fait enfants adoptifs de Dieu, héritiers du Père et cohéritiers du Christ ; il répand dans nos cœurs l'amour de Dieu ou charité, et cette charité nous rend aussi, effectivement, enfants de Dieu. Et ainsi, lorsque Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, nous avons au dedans de nous le Royaume de Dieu, comme puissance ou vertu supérieure qui nous élève et nous transforme : unis au Christ par la foi vivante, ce n'est plus nous qui vivons, c'est le Christ qui vit en nous. Notre passage de l'état de nature à l'état de surnature ne semble être qu'une transformation : mais c'est une transformation totale, qui nous élève jusqu'au Christ, avec lequel nous ne faisons qu'un.

Or, cet Esprit, qui est un don de l'amour du Père envers nous, et qui à son tour nous fait aimer le Père et diffuse son amour jusque dans le plus intime de notre être, n'est autre que celui que le Père accorde à qui le lui demande (1) : « Demandez et l'on vous donnera ; cherchez, et vous trouverez. » Pour recevoir le don de la grâce, pour être enfants de Dieu, élevés à l'état surnaturel, certaines dispositions sont donc requises : il faut ouvrir son cœur à l'amour de la vérité ; il faut ne rechercher que la gloire qui vient de Dieu seul. Pour acquérir le Royaume de Dieu et le faire nôtre, il faut être prêt à tout sacrifier : « Si quelqu'un veut marcher à ma suite, dit le Christ, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et me suive. Car celui qui veut sauver sa vie la perdra, et celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile la sauvera. »

Tel est l'enseignement de l'Écriture : telle est la subs-

cas, la grâce et la charité, qu'elles soient ou non identiques, sont au moins inséparables, et, identiques ou non, sont toutes deux surnaturelles. Pour ce qui suit, voir *Épître aux Romains*, V, 5 ; VIII, 5. 1re *Épître de saint Jean*, III, 1. *Épître aux Galates*, IV, 6 ; II, 20 ; III, 28.

(1) Luc, XI, 18. Pour ce qui suit, voir Mathieu, VII, 7. 2e *Épître aux Thessaloniciens*, II, 10. Jean, V, 44. Marc, VII, 34-35.

tance dont est nourrie la pensée de Pascal, et qui l'explique.

La plus grande des vérités chrétiennes, a dit Pascal, *est l'amour de la vérité* (1). Et en effet, la vérité ne peut être atteinte que par l'amour. Tandis que, pour les choses humaines, il faut les connaître avant que de les aimer, pour les choses divines il faut les aimer pour les connaître : « on n'entre dans la vérité que par la charité » ; et comme ces vérités divines « sont infiniment au-dessus de la nature, Dieu seul peut les mettre dans l'âme » (2). La vérité sans la charité ne vaut : « On se fait une idole de la vérité même ; car la vérité hors de la charité n'est pas Dieu, et est son image, et une idole, qu'il ne faut point aimer, ni adorer... Il ne faut adorer que son ordre » (3). Il faut donc chasser l'orgueil, et le détruire dans son principe ; il faut se renoncer, pour n'aimer que Dieu. Or, « rien... ne peut nous changer, et nous rendre capables de

(1) *945 :* XIV, 380. Cf. le fragment *949.*

(2) *Art de persuader*, IX, 271-272 ; 185. Le texte de saint AUGUSTIN : « Non intratur in veritatem nisi per charitatem » (*De gratia contra Faustum*, XVIII) est donné dans le *Livre préliminaire* du t. II de l'*Augustinus :* « Duplex modus penetrandi mysteria Dei, humana ratione et charitate » (c'est-à-dire par la raison et par le cœur, ainsi que le remarque BRUNETIÈRE, éd. des *Provinciales*, Hachette, 1891, p. 151).

(3) *582.* La vérité ne doit pas être séparée de « l'ordre de Dieu » : elle n'est pas une fin subsistant par elle-même ; elle n'est qu'un moyen pour remonter au Principe de toute vérité, et nous unir à lui par amour. Pascal est revenu à maintes reprises sur cette idée qui est chez lui essentielle. *377 :* « Les discours d'humilité sont matière d'orgueil aux gens glorieux, et d'humilité aux humbles... » *499 :* « La grandeur de sainte Thérèse : ce qui plaît à Dieu est sa profonde humilité dans ses révélations ; ce qui plaît aux hommes sont ses lumières. Et ainsi on se tue d'imiter ses discours, pensant imiter son état, et pas tant d'aimer ce que Dieu aime, et de se mettre en l'état que Dieu aime. » *Lettre à un ami de Clermont*, 1661, X, 156 : « On agit comme si on avait mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle. Le désir de vaincre est si naturel que quand il se couvre du désir de faire triompher la vérité, on prend souvent l'un pour l'autre, et on croit rechercher la gloire de Dieu, en cherchant en effet la sienne. » Or il faut « ne vouloir que l'ordre de Dieu. »

connaître et aimer Dieu, que la vertu de la folie de la croix, sans sagesse ni signes ; et non point les signes sans cette vertu » (1). Sans la charité, la vérité ne peut être ni connue ni aimée comme il faut, au lieu que la charité sans les preuves suffit ; et, par là, la religion chrétienne est proportionnée à toutes sortes d'esprits. « Ce que les hommes par leurs plus grandes lumières avaient pu connaître, cette religion l'enseignait à des enfants » (*444*) ; bien plus, elle nous envoie à l'enfance, et nous enseigne : « Si vous ne devenez comme les petits enfants, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux » (2). Ne vous étonnez donc point, dit Pascal, de voir des personnes simples croire sans raisonner : elles « en jugent par le cœur comme les autres en jugent par l'esprit » ; sans doute, elles ne pourront justifier leur foi, ni convaincre un infidèle, mais elles sont très efficacement persuadées, et nous avons la preuve que Dieu lui-même incline leur cœur à croire et leur donne son amour : « Celui qui l'aime, celui qu'Il aime » (3). Cela suffit. Et en effet, cette charité ou amour surnaturel de Dieu les porte à n'aimer que Dieu et à ne haïr que soi : *tout par Lui, tout pour Lui.* Elle tue en nous l'orgueil, la volonté propre, l'égoïsme ; elle nous apprend à nous renoncer très effectivement, à

(1) *587*. Cf. *588*, avec références à saint Paul, 1re *Épître aux Corinthiens*, I, 17-25. *Épître aux Galates*, V, 11. C'est en ce sens que Pascal, dans la 2e *lettre à Mlle de Roannez* (V, 410 ; 211) et dans le fragment *498*, rappelle le mot de l'Écriture : « Jésus-Christ est venu apporter le couteau et non la paix » (Mathieu, X, 34) ; car, ajoute-t-il, « cette guerre qui paraît dure aux hommes est une paix devant Dieu ». C'est cette paix que Jésus-Christ est venu apporter aux hommes : « avant lui, le monde vivait dans une fausse paix. » La charité, par laquelle Dieu nous attire en haut, ne peut s'établir ici-bas que par la lutte contre la concupiscence et contre tout ce qui nous porte à la terre.

(2) *271*, avec référence à Mathieu, XVIII, 3. Pour ce qui suit, voir les fragments 284-288, déjà cités à la fin du ch. vi.

(3) Ces mots caractéristiques ont été écrits, de la main de Pascal, en marge d'un passage, dicté par lui, de la pensée *287* (fol. 483). Ils ont été ensuite rayés avec ce passage. Pour ce qui suit, voir les admirables fragments sur les *Membres pensants*, *473-483*, et *489*.

tendre au général, à sentir que nous sommes membres du tout, c'est-à-dire à « n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps... *Adhærens Deo unus spiritus est.* On s'aime parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre (1). Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes » (*483*).

Voilà ce que Jésus-Christ a enseigné aux hommes. Voilà ce qu'il est venu instaurer : la vérité, la charité (2). Lui seul peut nous les donner. Lui seul, par la grâce que nous mérite sa Rédemption, source infinie de grâce, et source de toute grâce dans l'état actuel de l'homme, peut communiquer aux créatures « la dignité de la causalité » (*513*), faire d'un homme un saint (*508*), et de tous les hommes une Église sainte (*783*), les préparant ainsi à la vie de la gloire, dont la grâce est la figure, et le principe ou la cause (*643*). En aimant Jésus-Christ, nous aimons un être qui, étant tout à la fois hors de nous et en nous, est véritablement aimable, qui nous unit à lui sans nous absorber, qui nous élève sans nous contraindre, et nous aime mieux que nous ne nous aimons nous-mêmes : car il n'y a que l'Etre universel qui puisse faire cela ; et ainsi, par l'amour du Christ, le royaume de Dieu est en nous, puisque, par lui, « le bien universel est en nous, est nous-même, et n'est pas nous » (3). Mais ce Dieu est en même temps un homme : « il est par sa gloire tout ce qu'il y a de grand, étant Dieu, et est par sa vie mortelle tout ce qu'il y a de chétif et d'abject » ; et, parce qu'il a pris cette malheureuse condition, il peut « être en toutes les personnes, et modèle de toutes conditions » (*785*) ; il nous

(1) Cf. *Épître aux Éphésiens*, I, 22. 1re *aux Corinthiens*, XII, 27. Plus exactement, Jésus-Christ est la tête du corps dont nous sommes les membres.

(2) *665*. Cf. JEAN, I, 17 : « La grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. »

(3) *485*, avec référence à LUC, XVII, 20. Cf. *483*.

est plus ami, il nous est plus présent à nous-même que nous-même.

Mystère de Jésus. Jésus souffre dans sa passion les tourments que lui font les hommes ; mais dans l'agonie il souffre les tourments qu'il se donne à lui-même...

Jésus est seul...

Jésus cherche de la compagnie et du soulagement de la part des hommes... Mais il n'en reçoit point, car ses disciples dorment.

Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde : il ne faut pas dormir pendant ce temps-là...

Jésus étant dans l'agonie et dans les plus grandes peines, prions plus longtemps...

— Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé.

Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi...

Veux-tu qu'il me coûte toujours du sang de mon humanité, sans que tu donnes des larmes?

C'est mon affaire que ta conversion ; ne crains point, et prie avec confiance comme pour moi.

Je te suis présent par ma parole dans l'Écriture, par mon esprit dans l'Église, et par les inspirations, par ma puissance dans les prêtres, par ma prière dans les fidèles.

Les médecins ne te guériront pas, car tu mourras à la fin. Mais c'est moi qui guéris et rends le corps immortel...

Je te suis plus un ami que tel et tel ; car j'ai fait pour toi plus qu'eux, et ils ne souffriraient pas ce que j'ai souffert de toi et ne mourraient pas pour toi dans le temps de tes infidélités et cruautés, comme j'ai fait et comme je suis prêt à faire et fais dans mes élus et au Saint-Sacrement.

Je t'aime plus ardemment que tu n'as aimé tes souillures...

Et l'âme de répondre : « Seigneur, je vous donne tout ! » et, confiante en son Rédempteur, de le laisser agir en elle : « Faire les petites choses comme grandes à cause de la majesté de Jésus-Christ qui les fait en nous, et qui vit notre vie ; et les grandes comme petites et aisées, à cause de sa toute-puissance » (*553*).

« Ainsi je tends les bras à mon Libérateur qui, ayant été prédit durant quatre mille ans, est venu souffrir et

mourir pour moi sur la terre dans les temps et dans toutes les circonstances qui en ont été prédites ; et, par sa grâce, j'attends la mort en paix, dans l'espérance de lui être éternellement uni ; et je vis cependant avec joie, soit dans les biens qu'il lui plaît de me donner, soit dans les maux qu'il m'envoie pour mon bien, et qu'il m'a appris à souffrir par son exemple » (737).

***

Pascal a réalisé cet ordre dans sa vie. Il faut lire dans Mme Périer (1) le récit sublime de ses dernières années d'existence terrestre : je ne connais rien de plus émouvant. Vous verrez cet homme d'un génie singulier priant humblement Dieu qu'il se soumette tout son être (2), acceptant avec patience et douceur les maux qu'il plaît à ce Dieu juste et miséricordieux de lui envoyer en vue de son perfectionnement intérieur, renonçant à tout plaisir, à toute superfluité, travaillant sans cesse à la mortification de ses sens, à la préservation de la pureté en lui et dans les autres, soucieux avant toutes choses de pratiquer dans une simplicité parfaite les vertus de *pauvreté* et de *charité*, afin de mériter le Royaume sans fin, « où Dieu sera tout en tous » (3). Il avait scrupule de l'attachement que lui témoignaient les siens, et observait dans son amitié et sa tendresse à leur égard une très grande réserve, car il estimait que c'était ôter à Dieu

(1) *Vie de B. Pascal*, I, 82-114 ; 25-40.

(2) Mme Périer nous apprend (I, 103 ; 34) que son frère avait un amour sensible pour l'office divin (c'est-à-dire les prières du bréviaire), et qu'il s'assujettissait à le dire autant qu'il le pouvait, mais surtout les petites Heures, qui sont composées du psaume cent dix-huitième (selon la Vulgate), dont il était comme transporté. Ce psaume célèbre la loi de Dieu, sous des noms variés (voie, préceptes, témoignage, statuts, ordonnances, jugement, parole), loi que le Psalmiste cherche avec son cœur et garde dans son cœur.

(3) J'emprunte ce dernier trait à l'*Abrégé de la vie de Jésus-Christ* XI, 94.

que de donner aux hommes et que, « la charité ne pouvant avoir d'autre fin que Dieu, elle ne pouvait s'attacher qu'à lui ». Pour garder ce principe toujours présent à l'esprit, il l'avait consigné sur un petit papier qu'on trouva sur lui et qu'on reconnut qu'il lisait souvent : « Il est injuste, disait-il, qu'on s'attache à moi, quoiqu'on le fasse avec plaisir et volontairement ; je tromperais ceux à qui j'en ferais naître le désir, car je ne suis la fin de personne et n'ai pas de quoi les satisfaire. Ne suis-je pas prêt à mourir? et ainsi l'objet de leur attachement mourra. Donc, comme je serais coupable de faire croire une fausseté, quoique je la persuadasse doucement, et qu'on la crût avec plaisir, et qu'en cela on me fît plaisir, de même je suis coupable de me faire aimer. Et si j'attire les gens à s'attacher à moi, je dois avertir ceux qui seraient prêts à consentir au mensonge, qu'ils ne le doivent pas croire, quelque avantage qu'il m'en revînt ; et, de même, qu'ils ne doivent pas s'attacher à moi ; car il faut qu'ils passent leur vie et leurs soins à plaire à Dieu, ou à le chercher » (1). Tel est l'ordre : tout le soin de Pascal était de le suivre avec une entière sincérité et fidélité ; et c'est pourquoi encore, afin de ne jamais s'en détourner, il avait consigné, en un billet qu'il portait sur lui, la voie par où Dieu le conduisait.

[J'aime tous les hommes comme mes frères, parce qu'ils sont tous rachetés]. J'aime la pauvreté, parce qu'il l'a aimée. J'aime les biens, parce qu'ils donnent le moyen d'en assister les misérables. Je garde fidélité à tout le monde, je ne rends pas le mal à ceux qui m'en font ; mais je leur souhaite une condition pareille à la mienne, où l'on ne reçoit pas de mal ni de

(1) *471.* Cité par Mme Périer, I, 96 ; 31. Le manuscrit ne nous donne de ce billet qu'une copie, qui paraît être de la main de Domat, avec cette note : « M. Périer a l'original de ce billet. » C'est à Domat sans doute que fait allusion Mme Périer lorsqu'elle mentionne cette « personne des plus considérables par la grandeur de son esprit et de sa piété, avec qui il avait eu de grandes communications sur la pratique de la vertu. »

bien de la part des hommes. J'essaie d'être juste, véritable, sincère, et fidèle à tous les hommes ; et j'ai une tendresse de cœur pour ceux à qui Dieu m'a uni plus étroitement ; et soit que je sois seul ou à la vue des hommes, j'ai en toutes mes actions la vue de Dieu qui les doit juger, et à qui je les ai toutes consacrées.

Voilà quels sont mes sentiments, et je bénis tous les jours de ma vie mon rédempteur qui les a mis en moi et qui, d'un homme plein de faiblesses, de misères, de concupiscence, d'orgueil et d'ambition, a fait un homme exempt de tous ces maux par la force de sa grâce, à laquelle toute la gloire en est due, n'ayant de moi que la misère et l'erreur (1).

Cependant, une dernière épreuve lui était réservée, qui vint ajouter aux souffrances physiques les tourments de l'âme, et qui, en même temps qu'elle nous révèle le scrupuleux attachement de Pascal à la vérité, manifeste le dissentiment latent qui existait entre ses amis de Port-Royal et lui : je veux parler de l'affaire de la signature (2).

De fait, Pascal avait toujours dépassé ou dominé le « parti » auquel il s'était trouvé accidentellement lié, et dans les sentiments duquel on l'avait autrefois « embarrassé » (3). Il avait le droit de dire en toute vérité : « Je ne suis pas de Port-Royal, » car il avait toujours été en deçà ou au delà de la petite église janséniste ; son esprit y était à l'étroit : elle ne pouvait le contenir, et seule la

(1) *550.* Cité par Mme Périer, I, 101-102 ; 33.

(2) X, 161-267. Voir notamment l'*Écrit sur la signature de ceux qui souscrivent aux constitutions en cette manière : Je ne souscris à ces constitutions qu'en ce qui regarde la foi, ou simplement : Je souscris aux constitutions touchant la foi quoad dogmata* (court écrit de Pascal qui nous est connu par la réfutation de Nicole, X, 171 ; 239) ; et le traité de Domat, qui fut approuvé par Pascal, en réponse à Arnauld (X, 228). Le grand écrit de Pascal sur le même sujet ne nous a pas été conservé (X, 267). — Sur toute cette affaire, comme sur les derniers sentiments de Pascal, sur son attitude à l'égard du jansénisme, et sur la valeur du témoignage de Beurrier, voir l'app. V.

(3) Tels sont les termes dont se serait servi Pascal dans une conversation familière avec Beurrier, telle que celui-ci la rapporte dans sa *Relation faite à M. de Perefixe, archevêque de Paris, au sujet de la mort de M. Pascal* (X, 338).

grande Église, l'Église universelle, pouvait être sa demeure. Rappelons-nous sa profession de foi à Mlle de Roannez : « Le corps n'est non plus vivant sans le chef que le chef sans le corps. Quiconque se sépare de l'un ou de l'autre n'est plus du corps, et n'appartient plus à Jésus-Christ... Nous savons que toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église, et de la communion du chef de l'Église, qui est le pape. Je ne me séparerai jamais de sa communion, au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce ; sans quoi je serais perdu pour jamais » (1).

Durant la dernière partie de sa vie, Pascal s'était insensiblement détaché du jansénisme : dans les derniers mois, il paraît bien s'en être retiré définitivement (2). Mais ce ne fut point sans luttes. Il sembla même un instant que, dans son emportement pour la vérité, Pascal fût tout près de résister au pape : il ne s'oppose pas seulement à la signature pure et simple du formulaire, en soutenant que le fait et le droit sont inséparables ; il va jusqu'à laisser entendre que le pape a voulu condamner le dogme de la grâce efficace ; il va jusqu'à laisser dire que le pape a pu trahir la vérité. Et, lorsqu'il voit ses anciens amis abandonner eux-mêmes la cause de la vérité, il s'évanouit dans l'excès de sa douleur (3)... Mais alors il fit retour sur soi, il ouvrit les yeux, et la paix descendit en son âme (4) : il comprit que, dans son zèle pour cette vérité qu'il aimait par-dessus toute chose, il avait mis l'orgueil de son *moi* humain et l'attachement à son sens

(1) 6e *lettre à Mlle de Roannez* (VI, 216-217 ; 218-219). Cf. une déclaration semblable dans la 17e *Provinciale* (VI, 343), ainsi que les pensées *871* (*Église, pape. Unité, multitude*) et *872* (*Le pape est premier*).

(2) Témoignage de Beurrier, rapportant les paroles de Pascal (X, 338). Voir l'appendice. Beurrier ajoute « que ses sentiments étaient toujours fort orthodoxes, et soumis parfaitement à l'Église et à Notre saint Père le pape », et « qu'il était mort bon catholique ».

(3) Récit de Marg. Périer (X, 401).

(4) Strowski a très bien vu cela (*Pascal et son temps*, t. III, p. 377 et suiv.).

propre, au lieu d'y apporter cet esprit d'humilité, de soumission et d'obéissance en quoi consiste le vrai christianisme. Ne s'était-il pas fait une idole de la vérité même? Avait-il respecté et adoré l'ordre de Dieu en son Église? Car il ne faut adorer que son ordre, il ne faut aimer que lui : tout ce qui est séparé de cet ordre est erreur. Pascal reconnut son erreur; il se soumit : sa superbe était domptée; la lumière se fit en lui. Quand? comment? et dans quelles circonstances? C'est ce que nous ignorons, et ce que nous ne saurons probablement jamais.

Toutefois, un document capital, et qui me paraît irréfutable (1), nous atteste cette évolution décisive qui s'accomplit en l'âme de Pascal durant ses derniers mois de vie terrestre : s'il ne la retrace pas, il en indique le terme, et nous permet ainsi de mesurer le chemin parcouru. Ce document, c'est le témoignage formel, explicite, et formellement renouvelé, du curé de Saint-Étienne du Mont, Beurrier, le curé de sa paroisse (2), que Pascal dans sa dernière maladie avait envoyé chercher afin d'observer exactement l'ordre établi par Dieu et son Église, qui l'assista durant les six semaines qui précédèrent sa mort, le confessa plusieurs fois et lui administra les sacrements, avec qui Pascal s'entretint à maintes reprises et très familièrement, qui nous a rapporté ses paroles, les a confirmées dans ses mémoires, et n'a pu, quoi qu'on en dise, faire erreur sur la pensée et sur les intentions de Pascal.

(1) Voir l'app. Il s'agit des *Mémoires* de Beurrier, qui ont été retrouvés à la bibliothèque Sainte-Geneviève par E. Jovy, et publiés par lui dans son *Pascal inédit*, t. II, p. 486-500 (X, 384-395). *Quod scripsi, scripsi*, dit Beurrier. Ce document me paraît trancher la question et finir une controverse qui dure depuis deux siècles et demi.

(2) Depuis le 29 juin, Pascal s'était fait transporter chez les Périer, « sur le fossé d'entre les portes Saint-Marcel et Saint-Victor, paroisse Saint-Étienne du Mont » (*Testament de Pascal*, X, 295. Cf. sa *Vie* par Mme Périer, I, 106; 86). Auparavant il demeurait « hors et fors la porte Saint-Michel, paroisse Saint-Cosme », non loin de la paroisse Saint-Sulpice (paroisse anti-janséniste) qu'il avait coutume de fréquenter, comme en témoigne le charmant épisode de la jeune fille dont il prit soin (I, 90; 29). Cf. Jovy, *Pascal inédit*, IV, 1911.

Or, d'après le témoignage de Beurrier, Pascal, sans avoir changé de sentiment touchant la morale nouvelle et relâchée, qu'il estimait très dangereuse (1), « gémissait avec douleur de voir cette division entre les fidèles, qui s'échauffaient si fort dans leurs disputes », alors qu'ils eussent dû bien plutôt, dans un esprit d'union et de charité, « joindre leurs armes spirituelles contre les véritables infidèles et hérétiques, que de se battre ainsi les uns les autres. » Il lui dit en outre « qu'on l'avait voulu engager dans ces disputes, mais que depuis deux ans (2) il s'en était retiré prudemment, vu la grande difficulté de ces questions », de la grâce, de la prédestination, de l'autorité du pape et de ses bornes ; « et qu'ainsi n'ayant point étudié la scolastique, et n'ayant point eu d'autre maître, tant dans les humanités que dans la philosophie et la théologie que son propre père qui l'avait instruit et dirigé dans la lecture de la Bible, des conciles, des saints Pères et de l'histoire ecclésiastique, il avait jugé qu'il se devait retirer de ces disputes et contestations, qu'il croyait préjudiciables et dangereuses, car il aurait pu errer en disant trop ou trop peu ; et ainsi qu'il se tenait au sentiment de l'Église touchant ces grandes questions, et qu'il voulait avoir une parfaite soumission au vicaire de Jésus-Christ qui est le souverain pontife » (X, 387-388).

Peu de temps avant sa mort (3), il fit une retraite spirituelle, « Dieu, dit Beurrier, le voulant par là disposer à la précieuse mort des saints, car il passa plusieurs semaines dans les grands exercices spirituels, dans la pénitence, la mortification, le silence, et l'examen ou revue très exacte

(1) Voir à ce sujet le témoignage de Marg. Périer, X, 402.

(2) C'est-à-dire, comme l'a fait justement remarquer le P. Petitot, « dans les deux dernières années 1661 et 1662 », soit « depuis novembre 1661 jusqu'en juillet 1662 ». C'est toujours ainsi que l'on compte à cette époque (X, 338, note 1).

(3) Beurrier dit « deux ans devant sa mort » (X, 391). Cette retraite dut avoir lieu dans l'hiver de 1661-1662, c'est-à-dire à l'époque où Pascal décida de se retirer de toutes les disputes.

de sa vie, et ensuite il fit une confession générale, il fit de grandes aumônes, et vendit son carrosse, ses chevaux, ses tapisseries, ses beaux meubles, son argenterie, et même sa bibliothèque, à la réserve de la Bible, de saint Augustin, et fort peu d'autres livres, et en donna tout l'argent aux pauvres ; il renvoya tous ses domestiques, et se mit en pension cher sa sœur Mlle Périer pour n'avoir plus de soin d'un ménage, je le sais d'elle-même. Il fonda le règlement de sa vie sur les principes évangéliques qui sont : 1° de renoncer à soi-même, à tout plaisir, à toute superfluité, et à la vaine gloire ; 2° de faire tout ce qu'on peut faire de bien dans une pure vue de Dieu, pour son amour, et pour nous perfectionner ; 3° d'aimer son prochain et sa propre âme d'un amour désintéressé dans la vue de Dieu » (X, 391-392).

Ce qui frappa surtout ceux qui l'approchèrent en ses derniers jours, c'était sa simplicité, incomparable dans un esprit tel que le sien. Le curé de Saint-Étienne disait de lui à toute heure : « C'est un enfant, il est humble, il est soumis comme un enfant » (I, 104 ; 35). Sa plus grande peine, au milieu de ses souffrances, était de ne pouvoir communier : et, ne pouvant le faire dans le chef, qui est Jésus-Christ, il eût bien voulu communier dans ses membres, qui sont les pauvres, et faire transporter chez lui un pauvre malade à qui l'on eût rendu les mêmes services qu'à lui, ou se faire porter aux Incurables, parce qu'il avait un grand désir de mourir en la compagnie des pauvres (I, 112 ; 39). Cependant, ses douleurs de tête augmentant toujours, il fut pris de convulsions si violentes qu'on le crut mort. Mais Dieu, qui voulait récompenser son fervent désir des sacrements, suspendit comme par miracle cette convulsion, et lui rendit le jugement entier : « en sorte que M. le Curé, entrant dans sa chambre avec le Saint-Sacrement, lui cria : *Voici Notre-Seigneur que je vous apporte; voici Celui que vous avez tant désiré.* Ces paroles achevèrent de le réveiller ;

et comme M. le curé approcha pour lui donner la communion, il fit un effort, et il se leva seul à moitié pour le recevoir avec plus de respect ; et M. le curé l'ayant interrogé, suivant la coutume, sur les principaux mystères de la foi, il répondit distinctement : Oui, monsieur, je crois tout cela, et de tout mon cœur. Ensuite il reçut le saint viatique et l'extrême-onction avec des sentiments si tendres, qu'il en versait des larmes. Il répondit à tout, remercia M. le curé ; et lorsqu'il le bénit avec le saint ciboire, il dit : *Que Dieu ne m'abandonne jamais!* qui furent comme ses dernières paroles... »

Il mourut vingt-quatre heures après, le 19 août 1662, à une heure du matin, âgé de trente-neuf ans et deux mois.

***

Tel fut cet homme d'un génie singulier. A un esprit d'une pénétration et d'une lucidité véritablement prodigieuses il unissait la flamme la plus ardente. Et ce qui est, par dessus tout, admirable, c'est que cette flamme, qui transparaît dans chacun de ses actes comme dans chacune de ses œuvres, et qui transfigure tout ce qu'il touche et tout ce qu'il fait, n'a jamais entraîné son esprit au delà de ce qui est : en sorte que seule, ou presque, entre les œuvres des hommes, du moins entre celles des penseurs et des philosophes, son œuvre demeure tout entière, et en toutes ses parties, solide et vivante comme au premier jour. Pourquoi? parce qu'il s'est humilié devant le réel et devant son Auteur, et que l'homme n'est véritablement grand qu'à cette condition.

Pascal exalte la « force de la raison », la grandeur « incomparable » de cette pensée, qui est capable de comprendre l'univers, et dans laquelle réside la dignité de l'homme (1). La raison qu'il se plaît à gourmander, à

(1) Voir notamment les pensées *268*, *346-348*, *365*, *439*.

rabaisser, à voir « humiliée et suppliante », n'est pas la raison qui reconnaît « que l'homme n'est fait que pour l'infinité », et qui, appuyée sur le cœur, s'oriente vers l'infini, mais cette « superbe raison » du philosophe qui, enfermée orgueilleusement en elle-même, et « ployable à tous sens » parce que dénuée de la vue de sa fin et dépourvue de toute règle, prétend s'ériger en « souverain juge du monde », et « composer la machine » ou reconstruire l'univers par ses seules forces, avec les idées qu'elle se fait des choses, et par simple progrès de raisonnement (1). Si l'on entend par « raison » cette puissance à la fois superbe et limitée, Pascal assurément est contre la raison : et Molière, comme tous nos Français, ne l'est pas moins que lui (2). Mais Pascal n'abaisse cette fausse raison que pour mieux vanter la véritable, celle qui s'ordonne au vrai, c'est-à-dire au réel, et par conséquent s'y soumet : l'usage propre de la raison est de se soumettre à ce qui est. « Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison. » C'est en se soumettant à l'infini que la raison se conquiert, se possède, se rend capable de progresser sans cesse et d'apprendre continuellement : c'est en se soumettant à l'infini que Pascal a su réaliser l'équilibre, en lui et dans son œuvre.

Par là, Pascal rejoint toute la tradition française, mais il la dépasse et la complète.

La parfaite raison fuit toute extrémité,

dit Molière (3). Et Pascal : « C'est sortir de l'humanité que de sortir du milieu. La grandeur de l'âme humaine consiste à savoir s'y tenir ; tant s'en faut que la grandeur

(1) Voir les pensées *388*, *274*, *366*, *79*, *72*, *1*.

(2) Voir en particulier les *Femmes savantes*, acte II, scène VII, et la délicieuse scène V du *Mariage forcé*, entre Sganarelle et le « docteur pyrrhonien » Marphurius. On imagine sans trop de peine les fines et décisives railleries dont Molière n'eût pas manqué d'accabler certains modernes disciples de l' « idéalisme » allemand.

(3) *Misanthrope*, acte I, scène I, vers 151.

soit à en sortir, qu'elle est à n'en point sortir » (*378*). Pascal, comme Molière, se tient dans *l'entre-deux*, ou dans le milieu entre les deux extrêmes (1) : c'est là que réside la vérité entière et la parfaite vertu. Mais il met chaque chose à son véritable rang et dans son véritable ordre ; il voit l'ensemble dans sa perspective véritable ; et plus justement, plus fortement que nul autre, il reconnaît que ces deux extrêmes, ou que ces deux contraires, entre lesquels se meut la raison humaine, ne sont pas sur le même plan de réalité, mais sont situés à des niveaux différents : en sorte que *l'équilibre humain doit se réaliser, non en surface, mais en hauteur*. Là, l'équilibre est atteint dès lors qu'on se tient à égale distance des deux limites extrêmes ; ici, l'équilibre est rompu ou faussé dès lors qu'on attribue, comme dirait Pascal, une égale valeur aux deux bouts, le bas et le haut : il faut donc toucher les deux bouts à la fois, mais en discernant bien le bas du haut, et en portant ses yeux vers le haut. « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » (*358*) : mais l'homme doit faire effort, afin que l'ange en lui arrive à dominer, non à supprimer, la bête. C'est sottise et folie de vouloir s'élever au-dessus de l'humanité (*140*) : mais il ne faut pas oublier que « l'homme passe infiniment l'homme » (XIII, 347 ; 531), et que pour lui c'est tomber que de ne pas monter.

Ainsi, Pascal a vu toutes choses *en hauteur*, ou en *profondeur*. Il doit être vu de même.

Il a vu tout ce qu'a vu le pyrrhonisme, touchant nos

(1) « Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Epaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car, autrement, ce n'est pas monter, mais tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux. Mais peut-être que ce n'est qu'un soudain mouvement de l'âme de l'un à l'autre de ces extrêmes, et qu'elle n'est jamais en effet qu'en un point, comme le tison de feu. Soit, mais au moins cela marque l'agilité de l'âme, si cela n'en marque l'étendue » (*353*). Voir aussi le fragment *435*.

contradictions, nos misères, notre faiblesse, nos extravagantes mœurs, notre pauvre justice humaine : mais il a vu beaucoup plus avant, parce qu'il a situé tout cela, et qu'il nous a fourni le moyen d'en sortir. Le fait ne prouve rien contre la valeur, ni les mœurs contre la morale, ni les contradictions de l'homme contre la justice et la vérité : ils y rendent témoignage.

Pascal a vu, comme Kant, que la raison humaine pense par antinomies et dresse toujours contre la thèse l'antithèse. Mais il a vu, ce que n'a pas vu Kant, que ces antinomies ne sont que des antinomies de notre esprit, et non des choses ; et il nous a indiqué le moyen d'en sortir : par la soumission aux faits. En sorte qu'au lieu de contradictions inhérentes à la raison, ou au réel, nous avons seulement des faits qui nous surpassent (1).

Pascal a vu, ce qu'avait pressenti Platon et ce qu'a montré Hegel, que la vérité est généralement faite de deux contraires ou, plus exactement, « embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire » (*862*), et que l'erreur provient de l'exclusion de quelqu'une d'entre elles : la liberté sans règle est l'anarchie, la règle sans liberté est tyrannie. Mais, tandis que Hegel, poussant à ses extrêmes conséquences la conception spinoziste de l'immanence, affirme l'*identité* des contradictoires au sein de l'Idée absolue, Pascal proclame la *discontinuité* des ordres et, en même temps que leur *union* intime, l'absolue *hétérogénéité* des divers degrés de la dialectique. Tandis que Hegel aboutit à identifier la justice et la force, Pascal montre que la justice ne peut se passer de la force, mais se

(1) C'est là ce qu'a très bien reconnu COURNOT, à la suite de Pascal, dans son *Essai sur les fondements de nos connaissances* (1851), § 145 et 146. Dans le *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales* (1861), § 188, Cournot adopte une attitude quelque peu différente, mais qui n'altère pas ses positions essentielles : et il reconnaît avec plus de précision le rôle de l'expérience dans la solution des antinomies. Voir à ce sujet BOTTINELLI, *A. Cournot métaphysicien de la connaissance*, Paris, Hachette, 1913, p. 54-59

subordonne la force (1). Vue capitale et d'une lointaine portée ! Ces contraires, dont est faite la vérité totale, misère et grandeur, liberté et infaillibilité, justice et force, ne se trouvent pas dans le même sujet, n'appartiennent pas au même ordre : ils sont en des sujets différents, ils appartiennent à des ordres *infiniment* distants, et tels cependant que l'ordre inférieur est comme la *figure* de l'ordre supérieur, qu'on peut, et qu'on doit, y prendre appui pour s'élever au second par un renversement du pour au contre, et qu'ainsi se réalise une *harmonie* supérieure, l'unité d'une diversité, « qui n'est qu'une image et qu'un effet de l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu » (IV, 54 ; 160).

Par là se définit nettement le caractère de l'apologétique pascalienne. D'une part, en effet, Pascal a instauré la méthode connue, de nos jours, sous le nom de *méthode d'immanence*, en ce sens qu'il s'adresse au cœur de l'homme pour lui faire, non seulement comprendre, mais désirer, retrouver, sentir, dans sa misère même sa grandeur, dans sa cupidité la charité, dans sa justice l'ordre de Dieu, et pour réveiller au dedans de lui cette aspiration à l'infini que rien de fini ne peut combler, ce besoin de surnaturel que la nature entière ne saurait satisfaire. Mais d'autre part, aussi, Pascal, avec une énergie sans pareille, condamne toute *doctrine d'immanence*. Il montre qu'entre l'ordre des esprits, le plus haut de la nature, et l'ordre de la charité, qui est surnaturel, il y a une distance « infiniment infinie », donc une véritable discontinuité. Et cela encore est parfaitement juste ; car, si l'on peut dire, en un sens, que la surnature achève la nature, il est également vrai qu'on ne passe pas de la nature à la surnature par gradation continue : la surnature ne sort pas de la nature ; encore moins s'y réduit-elle. C'est pourquoi, les

(1) Entre les deux conceptions il y a tout l'écart qui sépare la pensée allemande de la pensée française.

vraies preuves de la religion chrétienne, ce n'est pas en nous, ce n'est pas dans la nature que Pascal les cherche, mais dans des *faits* qui *surpassent la nature :* les prophéties, les miracles, la perpétuité... Tout Pascal est là. Et ainsi, la discontinuité entre la nature et la surnature est telle que Dieu seul, par sa grâce, peut nous faire franchir l'abîme béant qui est entre les deux et le combler : mais le combler de telle sorte que ce qui était discontinuité, vu d'en bas, devient mouvement continu, vu d'en haut, et que, la grâce s'épanouissant sur la nature, la pénétrant intimement, l'élevant, la transformant, la sanctifiant du dedans, sans que nous sachions comment, la discontinuité naturelle tend à se résoudre en une continuité surnaturelle, et la grâce « est en quelque sorte naturelle » (*521*).

Assurément, on ne peut nier que Pascal, initié à la théologie par le jansénisme, et bien qu'il s'en soit progressivement dépris pour revenir à la pensée catholique, ait fait dans son apologétique une part trop grande au péché originel et qu'il en ait outré les conséquences. De là le scepticisme et le pessimisme apparents d'une partie de son œuvre, dont il convient, au surplus, de voir l'envers avant de porter un jugement sur ce sujet. De là également certaines assertions contestables. Pascal affirme que le péché originel, en même temps qu'il nous a fait perdre notre état surnaturel, a blessé notre nature : c'est possible ; cependant il est excessif de prétendre, avec lui, que notre misère actuelle prouve notre déchéance originelle, car l'homme aurait pu être créé dans l'état où il se trouve actuellement (1), et ainsi cette misère pourrait s'expliquer à la rigueur par une autre cause que par le péché, à savoir par l'imperfection naturelle de la créature. Lorsque Pascal conclut, du fait de la misère que nous expérimentons en nous, la vérité du péché originel, son argumentation n'est

(1) Sauf ce qu'on appelle le « péché originel », qui ne nous est connu avec certitude que par la « révélation ».

pas absolument probante. Elle garde cependant une certaine force et probabilité (1). Car la propension et le goût de l'homme pour le « fruit défendu », le fait que le mal nous est plus aisé que le bien, et que nous y trouvons une si grande « suavité » et « délectation » (2), enfin tout ce que Pascal a relevé de misères, de contradictions, de retours dans le cœur de l'homme, paraissent bien dénoter en nous une sorte de disproportion ou de déséquilibre. Et ce déséquilibre ne s'explique-t-il pas, comme le dit Pascal, par le fait que nous ne sommes plus dans l'état de notre création? En tout cas, sans verser dans le jansénisme, il est opportun de rappeler à l'homme que sa nature n'est pas toute bonne, qu'elle ne doit pas être simplement suivie, comme le veut Jean-Jacques Rousseau et comme on le prétend communément aujourd'hui. Cette erreur est la source de nos plus grands maux (3). Pascal la combat très efficacement, en nous montrant, par les

(1) Dieu avait établi le premier homme dans l'état de grâce ou de surnature : en transgressant l'ordre divin il déchut de cet état et entraîna dans sa chute toute sa descendance. Telle est, sur le péché originel, la substance de la doctrine catholique, définie au concile de Trente (sessio V, 1. DENZINGER, 670). Sans aller jusqu'à admettre avec Pascal, — ce qui est admissible, mais non obligé, — que cette déchéance ait blessé ou corrompu nos facultés naturelles, — ce qui serait le cas si nous avions été créés avec le plein pouvoir ou *dominium* sur nos puissances inférieures, — il résulte néanmoins de cette déchéance que nous ne sommes plus dans l'état où Dieu nous avait élevés en fait. Et cela explique suffisamment l'état actuel de l'homme, bien que ce n'en soit pas la seule explication possible.

(2) Cf. *408. Écrits sur la grâce*, XI, 148 : « Le libre arbitre est demeuré flexible au bien et au mal ; mais avec cette différence, qu'au lieu qu'en Adam il n'avait aucun chatouillement au mal,... maintenant il a une suavité et une délectation si puissante dans le mal par la concupiscence qu'infailliblement il s'y porte de lui-même comme à son bien. » On serait tenté de croire que l'expression se ressent ici d'un jansénisme qui se trouve d'ailleurs singulièrement atténué dans les *Pensées :* mais il n'en est rien, car on pourrait citer sur ce point beaucoup de théologiens catholiques en faveur de Pascal.

(3) Il ne faut pas oublier que le bolchevisme, pour une bonne part, procède de l'enseignement rousseauiste de Tolstoï et de son immense confiance dans la bonté de la nature. Voir à ce sujet Jean BOURDEAU : *Tolstoï, Lénine et la révolution russe*, Paris, 1922.

faits, que la nature doit être redressée, corrigée, soumise à une règle et à un ordre. Et il combat très efficacement l'orgueil humain, qui est le principe de notre erreur, en nous montrant que, pour comprendre les choses naturelles et les choses surnaturelles, la raison doit se soumettre, et s'offrir par les humiliations aux inspirations.

En cela Pascal a raison. Par là il est notre maître à tous. L'homme passe infiniment l'homme. Nous sommes des êtres finis suspendus à l'Infini et tendant à lui de tout leur être. Le pôle de l'humanité, c'est Dieu. Rien, jamais, ne remplacera Dieu pour l'homme. La science? mais ce n'est pas un idéal, c'est un outil, dont on peut faire un bon ou un mauvais usage, et dont, sans règle morale, on fait un usage effroyable. L'idéal? mais tout idéal n'est qu'une abstraction, ou un mot, s'il n'est personnifié en Dieu. Quiconque met sa confiance dans les choses finies, et les projette dans l'absolu selon le besoin inextinguible de l'âme humaine, comme tôt ou tard elles lui manquent, sa raison et sa volonté sombrent. Jamais rien de fini ne pourra remplir le gouffre infini, ni satisfaire notre instinct d'immortalité. Cette tendance à nous dépasser toujours, si haut que nous placions le but de notre action, ne semble pas pouvoir venir de notre nature, qui est finie, et paraît bien dès lors avoir été mise en nous par une cause dont la vigueur de poussée n'a pas de limite : c'est là une conclusion tirée des faits réels, et qui nous mène vers l'Infini. D'autre part, il est clair que, si l'Infini se donnait à nous, il comblerait cette capacité infinie et vide de notre nature, et satisferait toutes nos tendances. Sommes-nous aptes à le recevoir? On ne peut répondre : *non*. Mais nous ne pouvons dire *oui*, si ce n'est d'une manière probable. Les faits seuls, ici comme partout, peuvent répondre d'une manière décisive.

Pourquoi? Pascal en a discerné la raison avec une sûreté incomparable. Le réel ne se mesure pas à nos concepts, ou à ce que nous dénommons le possible ; mais le possible,

et nos concepts, doivent se mesurer au réel. Le fondement même de la science humaine, la source de tout son progrès, consiste dans la soumission de la raison et dans son adaptation progressive à des faits non seulement incompréhensibles, mais inconcevables. Pascal, l'un des fondateurs de la science moderne, et celui de tous, peut-être, qui en a le plus distinctement saisi les caractères essentiels, s'en est bien rendu compte. Il a compris que la raison humaine n'a qu'une manière de procéder : la nature est une donnée ; la surnature, elle aussi, est une donnée, mais une donnée, d'ailleurs, infiniment plus haute. La raison est nécessairement exposée à se tromper lorsqu'elle prétend reconstruire le réel en partant de ses propres concepts : le seul moyen, pour elle, d'atteindre en toutes choses le vrai, dans la mesure où elle en est capable, est de partir des faits ou des données immédiates, et de les reconnaître, quand bien même ils la dépassent. Il y a là le principe d'une révolution aussi vaste que celle de Kant, et qui se ferait en sens inverse : Kant a fait graviter l'univers autour de l'esprit humain ; Pascal ramène l'homme à la considération de l'univers, qui est l'œuvre de Dieu.

A la question suprême qui se pose à l'homme, question auprès de laquelle tous les problèmes de la science, selon l'expression énergique de ce grand savant, ne sont que bagatelles et niaiseries (1), les faits seuls peuvent donc répondre, s'il y a des faits qui permettent de conclure que le surnaturel a été accordé à l'homme. Voilà ce que dit Pascal. Et, regardant impartialement (2) les faits et l'histoire, il conclut : les faits existent, qui prouvent que le surnaturel a été accordé à l'homme, qu'il peut, par le

(1) *Esprit géométrique*, IX, 262 ; 180 : « Il est fâcheux de s'arrêter à ces bagatelles ; mais il y a des temps de niaiser. »

(2) « On a beau dire. Il faut avouer que la religion chrétienne a quelque chose d'étonnant. — C'est parce que vous y êtes né, dira-t-on. — Tant s'en faut ; je me roidis contre, pour cette raison-là même, de peur que cette prévention ne me suborne ; mais, quoique j'y sois né, je ne laisse pas de la trouver ainsi » (*615*).

cœur, avec le secours de la grâce, s'élever à l'ordre surnaturel, à l'ordre de la charité, et, en attendant de voir Dieu face à face, « s'attacher à lui d'un amour qui n'acquerra d'autre perfection qu'une immuable stabilité dans la gloire. »

Mais il est temps de conclure. Il nous faut nous quitter ; il nous faut quitter Pascal : non sans regrets ! car on n'en a jamais fini avec un tel homme. C'est pourquoi, afin de prolonger le bienfait de ce contact, lisons Pascal, méditons ses *Pensées*. En lui les âmes se retrouvent et s'unissent, et les intelligences puisent une lumière toujours nouvelle.

Descartes, Pascal : guides admirables de notre pensée, si sûrs qu'il nous suffit d'être fidèles à leurs principes pour redresser ou compléter, s'il en est besoin, leur doctrine. Il est remarquable à quel point ces grands esprits du grand siècle ont su réaliser l'équilibre, et combien leur pensée, en matière morale et religieuse, a de justesse, de netteté, de fermeté, de profondeur. Descartes et Pascal comptent au nombre des fondateurs de la science moderne, de laquelle nous sommes fiers à juste titre. Or, ces créateurs de la science, ces maîtres de la pensée et de la langue, ces grands et pleins rationalistes, bien loin d'être gênés dans l'essor de leur esprit par la vérité religieuse, discernant du même coup d'œil tout ce qu'il y a, à la fois, de *rationnel* et de *transcendant* en elle, la mettent au sommet de cette pensée humaine qui culmine en eux : montrant ainsi qu'elle n'est pas un obstacle, mais un stimulant, qu'elle ne contraint ni n'obscurcit la pensée, mais qu'elle la discipline, l'exalte et l'illumine. Ils ne se sont pas fait, comme la philosophie allemande, un dieu à leur mesure : grands chrétiens autant que grands savants, ils ont adoré le Dieu qui les a faits, ils se sont soumis à l'Infini, et, par cette soumission, ils ont affranchi la pensée de toutes les entraves qui la contraignaient dans tous les domaines ; ils nous ont marqué le véritable usage de la

raison, qui est de reconnaître ce qui la surpasse et qui la fait être.

Nous ne sommes maîtres ni de l'espace, ni de la durée : ils ne relèvent pas de nous, car nous ne saurions les remplir ; mais nous ne relevons pas d'eux, car ils ne peuvent engloutir ni comprendre l'homme, qui est fait pour l'infinité. Que l'homme s'attache donc, par la raison et par le cœur, à la justice et à la vérité, dans l'Etre infini et immuable en qui elles subsistent : Lui seul peut contenter notre raison et notre cœur, parce que lui seul est notre véritable bien et que lui seul mérite notre amour. Alors, nous réaliserons en nous et nous préparerons hors de nous, dans la mesure de nos forces, et avec l'aide d'un plus puissant que nous, cet équilibre supérieur qui assurera notre félicité, cet équilibre en mouvement qui tend à Dieu, par l'amour, comme à sa fin suprême et à son premier principe.

APPENDICES

I. — *Note sur le principe « qu'on n'augmente pas une grandeur continue lorsqu'on lui ajoute, en tel nombre qu'on voudra, des grandeurs d'un ordre d'infinitude inférieur »* (III, 367).

Reprenons, pour illustrer ce principe, la méthode appliquée à la quadrature de la parabole.

Considérons la parabole $y = x^2$. L'aire comprise entre cette courbe, l'axe des x et la parallèle à Oy d'abscisse 1, évaluée comme la somme des aires des petits rectangles de côtés respectivement égaux à $\frac{1}{n}$, et à $\left(\frac{1}{n}\right)^2$, $\left(\frac{2}{n}\right)^2$,... $\left(\frac{n}{n}\right)^2$, peut être représentée par la formule :

$$\frac{1^2 + 2^2 + \ldots + n^2}{n^3} = \frac{n(n+1)(2n+1)}{6n^3} = \frac{\left(1 + \frac{1}{n}\right)\left(2 + \frac{1}{n}\right)}{6}, \qquad [A]$$

c'est-à-dire que, dans le cas où n est très grand, l'aire cherchée est égale à $\frac{2}{6} = \frac{1}{3}$.

Or, quand on fait la somme des aires des petits rectangles dont la somme est égale à l'aire cherchée, *on peut négliger l'un d'entre eux sans que cela modifie le résultat final.* Négligeons, par exemple, le dernier. La somme des aires devient :

$$\frac{1^2 + 2^2 + \ldots + (n-1)^2}{n^3} = \frac{(n-1)\,n\,(2n-1)}{6n^3} \qquad [B]$$

Ce résultat, bien entendu, est différent de [A]. Mais, lorsque n devient très grand, le résultat finalement obtenu dans les deux cas est le même. En effet :

$$\frac{(n-1)\,n\,(2n-1)}{6n^3} = \frac{\left(1 - \frac{1}{n}\right)\left(2 - \frac{1}{n}\right)}{6}$$

Or, quand n est très grand, $\frac{1}{n}$ est très petit, le numérateur est très voisin de 2, et l'aire cherchée est $\frac{2}{6} = \frac{1}{3}$, c'est-à-dire précisément la même que dans le premier cas [A], où l'on envisage la somme des aires de *tous* les petits rectangles.

On arriverait au même résultat en négligeant un nombre *fixe* quelconque (mais non un nombre n, quel que soit n) de ces petits rectangles. Ce qui permet de conclure avec Pascal que l'on n'augmente (ni ne diminue) une grandeur continue lorsqu'on lui ajoute (ou qu'on lui retranche), en tel nombre qu'on voudra, des grandeurs d'un ordre d'infinitude inférieur.

Pascal a donc parfaitement reconnu le principe que les quantités infiniment petites sont négligeables vis-à-vis des quantités finies, ce qui est précisément le sens que nous attachons aujourd'hui à la notion d'*infini mathématique* (Cf. Hatzfeld, *Pascal*, p. 168). Et c'est pourquoi, dit ailleurs Pascal (*Lettre de Dettonville à Carcavi sur la roulette*, 1658, VIII, 352), « je ne ferai aucune difficulté d'user de ce langage des indivisibles, *la somme des lignes*, ou *la somme des plans* », ou encore *la somme des ordonnées*, « puisqu'on n'entend autre chose par là sinon la somme d'un nombre indéfini de rectangles faits de chaque ordonnée avec chacune des petites portions égales du diamètre, dont la somme est certainement un plan », et qui ne diffère de l'aire cherchée « que d'une quantité moindre qu'aucune donnée... De sorte que, quand on parle de *la somme d'une multitude indéfinie de lignes*, on a toujours égard à une certaine droite par les portions égales et indéfinies de laquelle elles soient multipliées. »

Ainsi se dégage le point de vue fondamental de Pascal, que l'on peut, semble-t-il, exprimer sous cette forme : *La somme d'un nombre infiniment grand de quantités infiniment petites*, telle que la somme des ordonnées multipliée par une certaine droite finie, le diamètre ou l'abscisse, qui, comme tout continu, contient un nombre infiniment grand de quantités infiniment petites, *peut avoir une valeur finie, tandis que la somme d'un nombre fini de quantités infiniment petites est toujours une quantité infiniment petite, donc négligeable vis-à-vis de la grandeur finie considérée, qui est d'un ordre d'infinitude supérieur.*

Pascal énonce le même principe dans l'*Esprit géométrique*, lorsque, s'élevant contre la conception d'un espace actuellement divisé en un certain nombre *fini* d'indivisibles, il montre que, d'après cette conception, de deux espaces carrés doubles l'un de l'autre, l'un devrait contenir un nombre d'indivisibles

double de l'autre, ce qui est impossible (car il n'y a pas de nombres carrés doubles l'un de l'autre), puis lorsqu'il montre que le fini n'est comparable qu'au fini, et l'infiniment petit qu'à l'infiniment petit : les infinis divisibles de l'espace avec les infinis divisibles du temps, un espace fini avec un temps fini (IX, 261-262 ; 179). Sans doute, plusieurs unités peuvent former un nombre, parce qu'unité et nombre appartiennent au même genre, quoi qu'en aient pu penser les géomètres grecs ; mais des indivisibles, qui sont des néants d'étendue, pris en aussi grand nombre qu'on voudra, ne peuvent faire une étendue, parce qu'indivisibles et étendue ne sont pas du même genre : « un indivisible multiplié autant de fois qu'on voudra ne peut jamais former qu'un seul et unique indivisible. » Il en est de même du repos et du mouvement, des instants et du temps : « toutes ces choses sont hétérogènes à leurs grandeurs », comme les indivisibles sont hétérogènes à l'étendue, en sorte que la multiplication des premières ne donnera jamais les secondes, et la division des secondes ne les fera jamais tomber dans les premières (IX, 266-268 ; 182-183). Les unes et les autres appartiennent à des *ordres* différents.

II. — *Note sur le principe énoncé dans la pensée* 862 (*folio* 275), *relativement à l'union des contraires.*

« La foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire : *Temps de rire, de pleurer*, etc. [*Ecclésiaste*, III, 4]. *Responde, ne respondeas*, etc. [*Proverbes*, XXVI, 4].

« La source en est l'union des deux natures en Jésus-Christ.

« Et aussi les deux mondes. La création d'un nouveau ciel, et nouvelle terre [2e *Épître de saint Pierre*, III, 13]. Nouvelle vie, nouvelle mort. Toutes choses doublées, et les mêmes noms demeurant.

« Et enfin les deux hommes qui sont dans les justes. Car ils sont les deux mondes, et un membre et image de Jésus-Christ. Et ainsi tous les noms leur conviennent, de justes pécheurs, mort vivant, vivant mort, élu réprouvé, etc.

« Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable.

« La source de toutes les hérésies est de ne pas concevoir l'accord de deux vérités opposées et de croire qu'elles sont si incompatibles [phrase barrée]. La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités.

« Et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités.

« Et d'ordinaire il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre, et pensent que nous, au contraire. Or l'exclusion est la cause de leur hérésie, et l'ignorance que nous tenons l'autre, cause leurs objections.

« 1er exemple : Jésus-Christ est Dieu et homme. Les Ariens, ne pouvant allier ces choses qu'ils croient incompatibles, disent qu'il est homme : en cela ils sont catholiques. Mais ils nient qu'il soit Dieu : en cela ils sont hérétiques. Ils prétendent que nous nions son humanité : en cela ils sont ignorants.

« 2e exemple : Sur le sujet du Saint-Sacrement. Nous croyons que la substance du pain étant changée, et transsubstantiellement, en celle du corps de Notre Seigneur, Jésus-Christ y est présent réellement. Voilà une des vérités. Une autre est que ce Sacrement est aussi une figure de celui de la croix et de la gloire, et une commémoration des deux. Voilà la foi catholique, qui comprend ces deux vérités qui semblent opposées.

« L'hérésie d'aujourd'hui, Luther [mot barré], ne concevant pas que ce Sacrement contienne tout ensemble et la présence de Jésus-Christ et sa figure, et qu'il soit sacrifice, et commémoration de sacrifice, croient qu'on ne peut admettre l'une de ces vérités sans exclure l'autre pour cette raison.

« Ils s'attachent à ce point seul, que ce Sacrement est figuratif, et en cela ils ne sont pas hérétiques. Ils pensent que nous excluons cette vérité, et de là vient qu'ils nous font tant d'objections sur les passages des Pères qui le disent. Enfin ils nient la présence, et en cela ils sont hérétiques.

« 3e exemple : Les indulgences.

« C'est pourquoi le plus court moyen pour empêcher les hérésies est d'instruire de toutes les vérités ; et le plus sûr moyen de les réfuter est de les déclarer toutes... »

Tâchons d'expliquer avec précision, en langage théologique et par des exemples empruntés à la dogmatique chrétienne, le principe essentiel qui est proclamé ici par Pascal et qui domine, pourrait-on dire, toute sa logique et sa philosophie, d'autant qu'il se lie directement à sa doctrine de l'*incompréhensible*.

A. En Dieu, qui est le surnaturel absolu, il y a des propriétés ou attributs qui, d'après le concept que nous en avons,

s'excluent mutuellement : telles la liberté et l'immutabilité. Mais la raison nous dit clairement que Dieu est *impensable* (non inconnaissable) pour nous, et que, dès lors, nos concepts et notre langage ne lui conviennent pas et ne peuvent même pas lui convenir. Si en Dieu, connu par la seule raison, nous découvrons de telles contradictions *apparentes*, il ne faudra s'étonner en rien de ce que nous pourrons trouver en Dieu *un* et *trine*, connu par la Révélation.

B. Dans le Christ il y a deux principes d'activité, l'un divin, l'autre humain : le premier domine le second comme notre raison domine nos membres, mais d'une façon absolument supérieure. Le Principe divin, qui se possède absolument, possède de même l'autre principe et, puisque la caractéristique de la personne est de se posséder, il s'ensuit que dans le Christ il n'y a qu'une personne, et une Personne divine. Mais ceci n'est réalisable dans aucun des êtres créés appartenant à l'ordre moral : de par leur nature, en effet, de tels êtres relèvent chacun directement de Dieu et, dès lors, ils ne pourraient être pleinement possédés que par lui de manière à perdre en lui leur responsabilité propre ; ni par la violence, ni par l'amitié, on ne peut humainement faire de deux personnes une seule personne.

C. Quant au surnaturel relatif, ou grâce de Dieu en nous, il ne faut pas oublier que ce surnaturel est un rapport entre nous et Dieu, et que ce rapport nous est, durant la vie présente, inconnu dans un de ses termes et inconnaissable dans l'autre : nous ne pouvons donc en parler, comme nous parlons de Dieu, qu'en lui appliquant des concepts qui, modelés sur la nature, ne peuvent convenir à la surnature. Ainsi, par exemple, pour toute nature créée Dieu n'est connaissable que par *conclusion* et non par *intuition;* et cependant saint Paul nous dit (1re *Épître aux Corinthiens*, XIII, 11-12) que dans l'au-delà nous le verrons face à face, c'est-à-dire par intuition. Il en est de même du surnaturel : c'est une idée dans laquelle il entre nécessairement beaucoup de mystère, mais d'où la contradiction est totalement exclue. Le surnaturel est une qualité transcendante que Dieu seul peut produire et que seul un être appartenant à l'ordre moral peut recevoir, mais que celui-ci ne saurait, quelle que soit sa perfection, exiger comme complément de sa nature créée. Qu'est cette qualité en elle-même? nous ne pourrons le dire tant que nous ne l'aurons pas connue par expérience directe (Cf. 1re *Épître de saint Jean*, III, 2).

D. L'Eucharistie donne lieu, au moins en apparence, à de plus grandes difficultés ; mais ces difficultés disparaissent vite si l'on précise l'enseignement de l'Église sur ce point. Tout ce

qui apparaît aux sens dans le pain et le vin demeure inchangé ; la substance seule, c'est-à-dire ce que l'expérimentation ne pourra jamais atteindre, est *totalement* changée en la substance du Corps et du Sang du Christ : ainsi les phénomènes eucharistiques, si l'on peut ainsi parler, se passent hors du monde de l'expérience. De plus, il s'agit ici d'un corps glorifié, c'est-à-dire d'une classe d'êtres sur lesquels nulle expérimentation n'a de prise. Enfin, et c'est le point culminant, nous sommes en présence d'un corps qui est un vrai corps, mais un corps glorifié et de plus personnellement uni à la Divinité : c'est ne pas raisonner que d'appeler impossibilité pour ce corps ce qui est impossibilité pour les corps ordinaires. Dieu est *pneuma* et l'Eucharistie aussi (Jean, IV, 24 ; VI, 64). On comprendra l'Eucharistie quand on comprendra Dieu lui-même.

On conçoit aussi, dès lors, en quel sens Pascal peut écrire, ici et dans *l'Entretien avec M. de Saci* (IV, 54 ; 160), que la source de cette union étonnante et nouvelle entre ces contraires ou ces opposés est « l'union ineffable de deux natures dans la seule personne d'un Homme-Dieu », dont l'union de la nature et de la grâce en nous est une « image » et un « effet ». Pareillement, cette union des deux natures en une personne nous aide à comprendre, par analogie, qu'il puisse y avoir accord de l'omnipotence divine avec la liberté humaine, bien que nous ne puissions comprendre la manière dont se fait cet accord, non plus que nous ne comprenons la manière dont le Principe divin possède le principe humain dans le Christ.

III. — *Note sur les diverses acceptions du mot « justice » dans Pascal.*

1. Si l'on voulait faire une étude d'ensemble sur la notion de justice dans Pascal, il faudrait noter avec soin que, parmi la diversité des sens qu'il attribue à ce mot, conformément à l'usage courant qui est sa règle, le sens scripturaire, ou ecclésiastique, est fort important, pour ne pas dire prédominant et régulateur.

Or, dans l'Écriture, le terme de justice désigne le plus souvent [A] une *vertu générale et surnaturelle* qui comprend tous nos devoirs, soit envers Dieu, soit envers nous-même, soit envers le prochain, ces derniers comprenant à leur tour la *justice au sens strict* [B] et la charité. Dans le même passage de la *Sagesse*, VIII, 7, la justice est entendue d'abord au sens de vertu générale, comme en maints autres passages (III, 1 :

les âmes des justes sont entre les mains de Dieu) ; puis elle est envisagée en tant que vertu particulière, dont le rôle propre, suivant la vue platonicienne, est de maintenir l'ordre dans l'âme entre les trois fonctions et les trois vertus, sagesse, courage, tempérance, comme dans l'État entre les trois classes. Dans saint PAUL, la justice est toujours cette vertu générale et surnaturelle [A] qui est un don de Dieu et qui élève l'homme à l'état de fils adoptif de Dieu : ainsi l'apôtre oppose à ceux qui se soumettent à la justice de Dieu, c'est-à-dire à la justice qui naît de la foi dans le Christ et qui vient de Dieu par la foi, ceux qui, ne connaissant pas la justice de Dieu, cherchent à établir leur justice propre, celle qui vient de la Loi (*Épître aux Romains*, X, 3. Cf. *Épître aux Philippiens*, III, 9), et il ajoute (X, 10) : « C'est en croyant de cœur qu'on arrive à la justice. » Dans la langue de l'Église, « état de justice » est l'expression consacrée pour désigner l'état surnaturel (e. g. *Concilium Tridentinum*, sessio V, 1. DENZINGER, 670).

Les deux sens principaux du mot « justice » se ramènent, en quelque manière, à l'unité ; ils présentent, en tout cas, une certaine analogie, qui ne va point cependant jusqu'à la véritable ressemblance des choses qu'ils désignent. La justice proprement dite ou justice particulière [B] nous fait rendre *aux autres* ce que nous leur devons : entre les particuliers, la justice commutative règle les contrats, ou les échanges par équivalence ; de la part de ceux qui commandent vis-à-vis de leurs inférieurs, la justice distributive, moins précise, mais non moins obligatoire, rend à chaque individu selon ses œuvres. Or, la justice en tant que vertu générale [A] ressemble à la justice particulière en ce sens qu'elle nous fait rendre *à chacun* ce qui lui est dû : à Dieu, au prochain, à nous-même. *Cuique suum*. La justice, dans son acception générale, c'est l'ordre, ou, comme dit saint THOMAS (*Summa Theologica*, 2ª 2ª, q. 58, a. 3), c'est ce qui rectifie les actions humaines et les fait être ce qu'elles doivent être selon la loi naturelle, reflet de la loi éternelle. Celui qui n'ordonne pas ses actes en vue de cet ordre supérieur est injuste (Cf. PASCAL, *Pensées*, 477). La justice, ainsi entendue, n'est autre chose que l'ordre voulu par Dieu : elle est inséparable de cet ordre. Elle pourrait n'être que naturelle ; et elle n'est surnaturelle que parce que l'homme est élevé à l'état surnaturel. Mais, par là, elle dépasse singulièrement la justice particulière [B].

C'est en ce sens général et tout à fait supérieur que l'Écriture parle de la justice en tant qu'attribut de Dieu. Dieu est juste, parce qu'en raison de sa bonté et de sa puissance, c'est-à-dire

de sa perfection, il ne peut pas ne pas donner à chaque être ce qui lui est nécessaire pour atteindre la fin à laquelle il l'appelle ; et il est juste, aussi, parce qu'il ne peut pas ne pas faire respecter l'ordre qu'il a établi, en réprimant toute violation de l'ordre et du principe de l'ordre, qui est le Bien. De ce dernier point de vue [C], la justice divine (κρίμα, κρίνω, κρίσις) est considérée surtout comme pouvoir de répression ou de châtiment : ainsi, dans l'*Épître aux Romains*, II, 5-8, il est dit que la justice de Dieu rétablit l'ordre en punissant les coupables et en exerçant sa colère, sans que nous puissions taxer cette justice d'injuste (ἄδικος) ; et saint Thomas observe (*Sum. Th.* 1ª 2ª, q. 87, a. 3) que la justice divine requiert la damnation éternelle lorsque l'ordre a été violé dans son principe d'une manière irréparable.

2. Ces distinctions sont essentielles à qui veut interpréter correctement la pensée de Pascal concernant la justice. En effet, les diverses acceptions de ce terme se retrouvent toutes chez lui, et elles ne sont pas toujours très faciles à discerner.

Le sens [A] est particulièrement en évidence dans les *Écrits sur la grâce* (voir, par exemple, XI, 165) et dans la section VII des *Pensées* (voir notamment les fragments *435*, *502*, *504*, *513*, *514*, *531*, *534*; *477*, *492*, *540*).

Dans la section V des *Pensées*, il est question de la justice au sens [B], mais rapportée à la norme [A], ce qui fait que cette justice humaine apparaît à Pascal très injuste.

Enfin le sens [C] se trouve assez fréquemment chez Pascal, étroitement rattaché d'ailleurs au sens [A]. C'est dans cette troisième acception, par exemple, que Pascal prend le mot « justice » lorsqu'il écrit : « Il faut que la justice de Dieu soit énorme comme sa miséricorde. Or, la justice envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que la miséricorde envers les élus » *(233)*, puisque, ainsi qu'il l'explique ailleurs (*Écrits sur la grâce*, XI, 148), tous les hommes étant « également dignes de la mort éternelle, et de la colère de Dieu, Dieu pouvait avec justice les abandonner tous sans miséricorde à la damnation. » Il suit de là, comme dit Bossuet, précisément au sujet du châtiment du premier homme (*Discours sur l'histoire universelle*, II, 1), « que la justice aussi bien que la miséricorde de Dieu ne veulent pas être mesurées sur celle des hommes », ou, pour reprendre le terme dont se sert Pascal, qu'elles sont « énormes ». C'est en ce sens encore que Pascal écrit, à la suite de saint Augustin, et non sans quelque excès : « Qu'y a-t-il de plus contraire aux règles de

notre misérable justice que de damner éternellement un enfant incapable de volonté, pour un péché où il paraît avoir si peu de part, qu'il est commis six mille ans avant qu'il fût en être? » *(434)*. L'homme ne peut donc juger la justice divine (au sens C) : tout ce qu'il en peut et doit affirmer, c'est qu'elle est *ordre* (au sens A). Et c'est précisément au nom de cette exigence d'ordre que Pascal peut écrire : « Nous naissons si contraires à cet amour de Dieu, et il est si nécessaire, qu'il faut que nous naissions coupables, ou Dieu serait injuste » *(489)*.

Brunschvicg, dans son introduction aux *Pensées* (XII, cxix et suiv.), a fortement mis en lumière ce dernier aspect de la doctrine pascalienne, mais il l'a fait d'une manière si exclusive, et si exclusivement janséniste, que la pensée de Pascal s'en trouve quelque peu déformée. En effet, s'il est vrai de dire qu'entre la justice humaine et la justice divine il y a, pour Pascal, une entière disproportion, il est très excessif de prétendre que, pour lui, la grâce est le renversement de l'humanité, que la religion est contre la raison, qu'entre l'homme et Dieu l'opposition est invincible. Ceci n'est qu'un aspect de Pascal : selon l'autre aspect de sa doctrine si parfaitement équilibrée, la grâce achève la nature, qui en est la figure, de telle manière « qu'elle est en quelque sorte naturelle » *(521)*; la religion parfait la raison, et la dépasse sans aller contre ; et notre justice, tout injuste qu'elle soit, est comme un reflet de la justice divine, puisqu'elle marque notre attachement à l'ordre. En outre, lorsque Pascal affirme : « Il est impossible que Dieu soit jamais la fin, s'il n'est le principe » *(488)*, lorsqu'il affirme que la véritable justice est la charité, laquelle est surnaturelle, puisque *la grâce seule donne la charité*, il n'énonce nullement ici un « principe janséniste », comme le prétend Brunschvicg (édit. *minor*, p. 554, note 4), vu que ce principe est un des principes fondamentaux du christianisme catholique le plus orthodoxe.

3. Les distinctions que nous avons faites ci-dessus permettent d'apporter quelque lumière dans l'interprétation de la pensée *425*, qui a donné occasion, à tort, de taxer Pascal de déisme.

Lorsque Pascal écrit, en tête de ce fragment, « que l'homme sans la foi ne peut connaître le vrai bien, ni la justice », il rend évidemment le terme « justice » au sens général et surnaturel : et c'est ainsi qu'il peut écrire ailleurs *(668)* que « la volonté de Dieu est seule toute la bonté et toute la justice ». Or, en ce sens, il est parfaitement justifié à dire que nous ne

pouvons arriver par nos seules forces à l'état de justice surnaturelle, ou de béatitude, et que nous ne pouvons même, sans la foi, connaître la véritable justice.

D'autre part, s'il s'agit de la justice naturelle, connaissance et pratique, on en peut dire ce qu'écrit Pascal dans le cours de cette même pensée *425*, à savoir que « depuis un si grand nombre d'années jamais personne, sans la foi, n'est arrivé à ce point » ; car c'est un fait que l'homme, s'il est *capable* d'atteindre par ses seules forces à la connaissance et à la pratique de la justice naturelle, n'y a guère, à lui seul, atteint pleinement, qu'il y réussit mal, et qu'il lui arrive ici à quelque degré ce qui lui est arrivé pour la connaissance du Dieu personnel. « La justice est sujette à dispute » *(298)* : et ainsi la raison, par ses seules forces, n'arrive pas, *en fait*, à l'établir sur des bases solides, indiscutables et inébranlables. C'est peut-être que la pratique de la véritable *justice naturelle* est inséparable de la *charité*, au sens plein, qui est *surnaturelle*.

Tandis que l'idéal de Kant est l'ordre juridique, et que sa « cité des fins » repose sur un tel ordre, l'idéal de Pascal est le « royaume de charité » (IX, 373 ; 238), et c'est ce règne de la charité qu'assure l'Église, corps du Christ.

IV. — *Note historique et critique sur le pari de Pascal.*

1. Dès 1671, l'abbé DE VILLARS, dans le cinquième dialogu de son *Traité de la délicatesse* (Paris, Claude Barbin, p. 354 361), critique vivement l'argument du pari, et reproche Paschase (Pascal) d' « appuyer la plus importante vérité d monde, et le principe de toutes les vérités, par une idée basse et si puérile », en sorte qu'après avoir si fortement co damné les casuistes relâchés il n'hésite pas à « faire dépendr la religion et la divinité du jeu de croix et pile. » BAYLE, dan son *Dictionnaire historique et critique*, à l'article « Pascal note I, cite tout au long cette critique, pour la critiquer à so tour et approuver la pensée générale du pari, mais de tel sorte que ses innombrables lecteurs devaient considérer le pa comme la pièce essentielle de l'apologie, et d'ailleurs reten plutôt la critique de Pascal par Villars que la critique de V lars par Bayle. Entre temps, le pari avait été repris par P. MAUDUIT, dans son *Traité de religion contre les athées, l déistes et les nouveaux pyrrhoniens, où, en supposant leurs pri cipes, on les convainc, par la disposition où ils sont, qu'ils n'o point d'autre parti à prendre que celui de la religion chrétien*

Paris, Lambert-Roulland, 1677 (Cf. Jovy, I, p. 361). En Angleterre, Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chapitre xxi, 70, utilise le pari au point de vue pratique, pour estimer une bonne vie, jointe à l'espérance d'une éternelle félicité, préférable à une mauvaise vie, accompagnée de la crainte d'une misère affreuse ; et le mathématicien Craig, dans ses *Theologiæ christianæ principia mathematica*, Londres, 1699, l'applique à calculer la valeur de notre espérance d'après l'éloignement des promesses du Christ ! Enfin, dans les *Remarques sur un petit livre traduit de l'anglais, intitulé « Lettre sur l'Enthousiasme »* (Correspondance de Leibniz avec Pierre Coste, *Philosophische Schriften*, éd. Gerhardt, t. III, p. 415), on trouve cette très juste appréciation du pari : « L'auteur [de la lettre sur l'enthousiasme] croit que cette pensée est injurieuse à Dieu et rend les gens plus libertins : mais il me semble que la maxime n'est pas bien conçue, il ne s'agit pas tant de la foi que de la pratique. M. Arnaud dans son *Art de penser* et M. Pascal dans les *Pensées* soutiennent que le plus sûr est de vivre conformément aux lois de la piété et de la vertu, parce qu'il n'y aura point de danger de le faire, et il y en aura beaucoup de ne le pas faire. Ce raisonnement est bon, il ne donne pas proprement la croyance, mais il oblige d'agir suivant les préceptes de la croyance ; car on n'a pas la croyance quand on veut, mais on agit comme l'on veut ; ce n'est pas le manque de croyance qui mérite proprement d'être puni, mais la malice et l'obstination ; et c'est ce que beaucoup de théologiens reconnaissent expressément. »

La portée du pari fut généralement méconnue au dix-huitième siècle. Voltaire, après avoir objecté à Pascal que celui qui doute ne parie ni pour ni contre, écrit : « D'ailleurs cet article paraît un peu indécent et puéril ; cette idée de jeu, de perte et de gain, ne convient point à la gravité du sujet ; de plus, l'intérêt que j'ai à croire une chose n'est pas une preuve de l'existence de cette chose... Votre raisonnement ne servirait qu'à faire des athées, si la voix de toute la nature ne nous criait qu'il y a un Dieu, avec autant de force que ces subtilités ont de faiblesse. » (*Remarques sur les « Pensées » de M. Pascal*, 1728, Beuchot, t. XXXVII, p. 44-45 ; critiquées par le pasteur D.R. Boullier, dans sa *Défense des « Pensées » de Pascal*, de 1741, réimprimée à Saint-Omer en 1753). Fontenelle, à qui Condorcet attribue les longues *Réflexions sur l'argument de M. Pascal et de M. Locke concernant la possibilité d'une autre vie à venir*, insérées par lui dans son édition des *Pensées* (1776) à la suite du pari, suppose bien légèrement un homme qui ne

serait pas dans l'obligation de parier, et lui propose un pari où la disproportion entre la chance de gagner et les chances de perdre est tellement énorme que le pari devient absurde : il néglige ainsi deux des conditions essentielles du pari de Pascal. DIDEROT, dans ses *Pensées philosophiques* de 1746, LIX, écrit, par manière de boutade, cette pensée souvent reprise depuis (notamment par E. GOBLOT, *Le système des sciences*, Paris, Colin, 1922, p. 207) : « Pascal a dit : *Si votre religion est fausse, vous ne risquez rien à la croire vraie; si elle est vraie, vous risquez tout à la croire fausse.* Un iman en peut dire tout autant que Pascal. » Objection qui tombe, si l'on situe le pari à sa vraie place, après l'ouverture des deux états de l'homme dans la Bible, et si l'on se souvient, en plus, que le pari a pour but de préparer l'esprit aux preuves, mais nullement de les suppléer. LAPLACE, enfin, dans son *Essai philosophique sur les probabilités* (*Œuvres*, t. VII, p. 88), le traite et le réfute mathématiquement d'une manière un peu sommaire, et prétend établir par le calcul des probabilités que la valeur des témoins qui promettent une infinité de bonheur est infiniment petite.

Au dix-neuvième siècle, le pari a été défendu avec force par LESCŒUR, *De l'ouvrage de Pascal contre les athées* (Dijon, 1850), par ANCELOT, dans une étude d'un sentiment très juste sur Pascal et Leibniz (*Annales de l'Académie de Clermont*, 1858, notamment p. 333), et non moins vivement critiqué par HAVET, dans son édition des *Pensées*, t. I (1887), p. 159-164. Havet reproche à Pascal de nous forcer à parier pour un événement dont nous ne savons même pas s'il y a une chance qu'il arrive. RENOUVIER y voit une « provocation au vertige moral », au profit de la foi catholique prise en bloc (*Essais de critique générale*, 2e essai : *Traité de psychologie rationnelle*, t. II, 1875, p. 41-48. *Philosophie analytique de l'histoire*, t. IV, 1897, p. 69-78) ; il le reprend toutefois, comme W. James, dans un sens rousseauiste et kantien, c'est-à-dire qu'il nous propose, suivant ses propres termes, un « pari généralisé, épuré, transporté du dogmatisme religieux et de la superstition des œuvres cultuelles à la foi dans le monde moral et au respect de la loi morale comme règle de vie conforme à cette croyance », avec « l'existence d'une sanction future de la croyance et de la conduite » (p. 74). SULLY-PRUDHOMME, dans une très intéressante étude (*Revue des Deux Mondes*, 15 novembre 1890), a refait à sa manière le pari, mais sans avoir peut-être suffisamment compris celui de Pascal. BRUNSCHVICG (XIII, 171-173), qui ne voit pas comment nos concepts pourraient porter l'existence, croit percevoir dans cet argument, qui postule l'iden-

tité du moi, un dogmatisme substantialiste inconséquent et d'ailleurs, selon lui, rendu impossible par Kant : ce qui, pourtant, n'a pas empêché ce même Kant d'admettre l'immortalité *personnelle*, comme postulat nécessaire à l'accomplissement intégral de la loi de notre volonté et au rétablissement de l'accord entre la vertu et le bonheur, et ce qui n'interdit en aucune manière la croyance rationnelle en une continuité de la vie présente à la vie future, par l'épanouissement dans l'au-delà de ce qui est en nous, comme dit Lachelier, « le principe d'une vie nouvelle, plus parfaite et plus heureuse ». Janssens (*Apologétique de Pascal*, p. 236, note) n'a pas vu que le pari, loin d'être une simple application de la règle des partis à la question de l'existence de Dieu, est le choix, à la fois nécessaire (puisqu'il faut parier) et libre, qui est à la base de la foi, en sorte que le fragment *694*, où il est question de ce choix, se rattache très étroitement au fragment *233* et ne le contredit point. Strowski l'a cru beaucoup plus machinal qu'il n'est en réalité, avec « les deux moments dont il est composé, l'un de l'algèbre la plus mécanique, l'autre de l'empirisme le plus grossier », et son principe qui, d'après lui comme d'après Taine (notes inédites citées par V. Giraud, *Pascal*, p. 170, note), est l'intérêt le plus égoïste (*Pascal et son temps*, t. III, p. 281).

Toutes ces interprétations méconnaissent le sens profond du pari. Il a été discerné, de divers points de vue et à des niveaux différents, par Ravaisson (« Humilité, et, par là, inspiration, c'est, selon Pascal, tout le christianisme. » *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1887, p. 426) ; par Droz (*Scepticisme de Pascal*, p. 59-75) ; et surtout par J. Lachelier, dans ses magistrales *Notes sur le pari de Pascal* (publiées dans la *Revue philosophique* de juin 1901, et imprimées à la suite du *Fondement de l'induction* et de *Psychologie et Métaphysique*, Paris, Alcan, 7e édit., p. 175-208), et par Auguste Valensin, dans sa très pénétrante et judicieuse *Note sur le pari de Pascal* (publiée dans la *Revue pratique d'apologétique* du 15 octobre 1919, p. 65-74, et reproduite dans le *Dictionnaire apologétique*, Beauchesne, à l'article « Pascal »). Ces deux études, à vrai dire, dispensent presque de lire les autres, mais non point de relire Pascal.

2. Parmi les antécédents du pari, il faut signaler : Arnobe (*Adversus gentes*, II, 4), qui nous engage à croire à la vérité des promesses du Christ, parce que nous ne courons nul risque à les croire, même si elles sont vaines, tandis que l'incrédule encourt un préjudice énorme, si elles sont vraies (Arnobe, dont les idées ont été reprises par Lactance et par saint Augustin,

présente d'ailleurs plus d'une ressemblance avec Pascal Cf. R. Pichon, *Histoire de la littérature latine*, Hachette, p. 764-767). Raymond de Sebonde (*Théologie naturelle*, traduction par Montaigne du *Liber creaturarum*, tit. 67-68), qui, mettant en balance ces deux propositions contradictoires, supposées douteuses : *Il y a un Dieu, — il n'y a point de Dieu*, conclut d'après sa « règle de nature », dans un sens très voisin de l'humanisme et du pragmatisme, et sans exclure d'ailleurs les preuves rationnelles, que l'homme est tenu de choisir « la vérité qui lui apporte plus d'utilité, de commodité, de perfection et de dignité, en tant qu'il est homme, par laquelle il peut engendrer en soi du contentement, de la consolation, de l'espérance... ». Silhon (*De l'immortalité de l'âme*, 1634, livre I, discours II. Cf. un article de Calvet dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de Toulouse, 1905, p. 175), qui a très bien défini les caractères propres de la démonstration morale, ou historique, fondée sur la convergence d'arguments différents et éloignés, mais où « l'entendement ne voit pas assez clair pour n'en pouvoir pas douter, ni prendre parti au contraire si la volonté le veut et si quelque passion l'y incline ». Le P. Sirmond enfin, qui, dans sa *Démonstration de l'immortalité de l'âme tirée des principes de la nature*, 1637, p. 456 et suiv., se rapproche le plus de l'argumentation de Pascal, et en présente déjà, à l'état d'ébauche, certains des éléments les plus caractéristiques : calcul de la valeur comparée des mises, des enjeux, et des hasards de gain et de perte, but et efficacité de l'argument, destiné à guérir le libertin de ses passions.

Ces *antécédents* du pari en sont-ils les *sources?* Il est certain que Pascal a connu Sebonde ; il n'est pas impossible qu'il ait connu Silhon ; il paraît vraisemblable que, dans sa lutte contre les jésuites, il a pris connaissance de l'ouvrage de Sirmond. Voir à ce sujet, complétant Lachelier (p. 199 et suiv.) et Brunschvicg (XIII, 161 et suiv.), une étude fort complète, plus intéressante d'ailleurs pour les sources du pari de Pascal que pour son interprétation, de L. Blanchet sur *L'attitude religieuse des jésuites et les sources du pari de Pascal*, parue dans la *Revue de métaphysique* de juillet et septembre 1919, notamment p. 515, p. 617-647.

Enfin, et surtout, il ne faut pas oublier que Pascal est l'inventeur du calcul des probabilités, qu'il s'est beaucoup occupé de définir, précisément à propos des jeux de hasard, les règles des partis, et que cette question, qui l'absorba durant l'été de 1654, retenait encore son attention en 1657, comme en témoignent une lettre de Claude Mylon à Huyghens, du 2 mars 1657

(V, 417), et une allusion à la « géométrie des parties » dans une lettre d'Arnauld, du 10 mars 1657, à propos de l'arrêt du Parlement de Grenoble contre les *Provinciales* (citée par Strowski, *Pascal et son temps*, t. III, p. 275). Pascal dut y voir un moyen de convaincre ses amis libertins, comme Méré, qui se croyait grand mathématicien, et cela en parlant leur langage et en retournant contre eux leurs propres arguments. Mais, quoi qu'il en soit, la portée de l'argument dépasse singulièrement l'occasion qui en a pu faire naître l'idée. Pour ma part, je suis convaincu, malgré l'avis contraire de la plupart des commentateurs, que le pari, ou du moins ce qui en fait le fond, dut figurer dans l'exposé oral de Pascal, à la place où il a écrit lui-même « Incompréhensible » (*430* : XIII, 334 ; 524. Cf. Filleau de la Chaise, XII, ccxvi) : à ce titre, et en ce sens — mais en ce sens seulement — le pari est l'une des pièces maîtresses de l'*Apologie* de Pascal, ou, plus exactement, de cette « apologétique du seuil » qui doit disposer l'esprit à recevoir les preuves de la religion chrétienne.

V. — *Note sur le jansénisme de Pascal, à propos de la signature du formulaire et de sa mort.*

Voir les documents dans le *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1740, p. 314 et suiv. Plus particulièrement, sur l'affaire de la signature : Jovy, *Pascal inédit*, I, 192 et suiv., 227 et suiv. ; II, 34-191. *Grands Écrivains de la France*, X, 161-267. Sur la mort de Pascal : Jovy, I, 199 et suiv., 386 ; II, 255 et suiv., 279-336, 403-485, 486-518 (le 3e livre des *Mémoires* de Beurrier, d'après le manuscrit 1886 de la bibliothèque Sainte-Geneviève). *Grands Écrivains*, X, 336-403.

L'assemblée du clergé de France, ayant reçu communication de la bulle d'Alexandre VII du 16 octobre 1656 (VI, 59), qui confirmait la bulle d'Innocent X du 31 mai 1653 (IV, 85) et déclarait expressément que les cinq propositions avaient été tirées du livre de Jansénius et condamnées dans le sens auquel cet auteur les avait expliquées, avait dressé le 17 mars 1657 un formulaire de condamnation des cinq propositions de Jansénius, à signer par toute personne ecclésiastique (VII, 4). Or, la position adoptée par Port-Royal, qui consistait à signer sur le *droit* en réservant le *fait*, devint intenable, après qu'un premier mandement des vicaires généraux, du 8 juin 1661 (X, 77), qui admettait *implicitement*, semble-t-il, la dis-

tinction du droit et du fait, et que les religieuses de Port-Royal signèrent le 22 juin (X, 98), eut été révoqué par arrêt du conseil du roi, en date du 14 juillet 1661, et condamné par un bref du pape en date du 1er août (X, 161). Un second mandement des grands vicaires, le 31 octobre, ordonna de « souscrire sincèrement et de cœur aux dites deux constitutions apostoliques », par la signature pure et simple du formulaire (X, 163).

C'est à ce sujet, et à ce moment précis, admet-on communément, qu'éclata le différend entre Pascal et Domat d'une part, Arnauld et Nicole de l'autre. Pascal, qui, dans les *Provinciales*, avait énergiquement soutenu la légitimité de la distinction du fait et du droit, et qui au début de juin encore, semble-t-il (X, 167), acceptait, comme ses amis de Port-Royal, que l'on signât avec une simple restriction, change d'attitude sur la question et soutient contre Arnauld et Nicole : 1° qu'on ne peut signer purement et simplement le formulaire, sans condamner le sens de Jansénius et, avec lui, saint Augustin et la grâce efficace ; 2° que la simple expression de la foi sans plus n'emporte pas nécessairement l'exclusion du fait, en sorte qu'une telle « profession de foi est au moins équivoque et ambiguë, et par conséquent méchante ». Telles sont les conclusions de l'*Écrit sur la signature* (X, 171-175 ; 239-243), qui nous est connu par une déclaration de Chamillard, docteur en Sorbonne (X, 355. V. sur Chamillard Jovy, I, 278) et par une réfutation manuscrite de Nicole (X, 198).

Cependant, ni la question de date, ni la question du fait lui-même ne sont parfaitement claires.

1. Il n'est pas certain que le différend entre Pascal et Port-Royal ait éclaté lors du second mandement, et que l'*Écrit sur la signature* date de cette époque. Telle est, il est vrai, la thèse communément reçue : c'est ce qu'affirment Nicole (*Lettre à un théologien*, X, 341), Mme Périer (X, 348), Lalane (X, 358), qui d'ailleurs se contredit ; c'est ce que soutiennent à leur suite Dom Gerberon (*Histoire générale du jansénisme*, Amsterdam, 1700, t. IV, p. 299-300), Sainte-Beuve (*Port-Royal*, t. III, p. 85), et la plupart des critiques contemporains. Il est possible qu'il en soit ainsi. Mais l'on ne peut s'empêcher de remarquer, d'autre part, que, *si cet écrit de Pascal date bien effectivement de la fin de sa vie*, comme il témoigne apparemment que Pascal, à ce moment-là, était plus janséniste que les jansénistes, on a un argument très fort en faveur de la thèse qui tenait si fort à cœur aux jansénistes : à savoir que

Beurrier s'est mépris sur le sens des déclarations de Pascal, puisque ce manuscrit exprime quels étaient ses véritables sentiments peu de temps avant sa mort ; d'où l'on peut conclure sans peine que son différend avec Port-Royal tenait uniquement à ce qu'il allait plus avant que Port-Royal dans les matières de la grâce. C'est ce qu'avoue ingénument LALANE dans sa *Défense de la foi des religieuses* contre Chamillard (X, 358), et ce qui n'est pas sans nous inspirer quelque méfiance sur la valeur de semblables affirmations, et sur l'insistance même qu'y ont mise les amis de Port-Royal.

D'autres témoignages, fort intéressants, indiquent, par contre, que le différend, et que l'écrit de Pascal sont fort antérieurs à la fin de novembre 1661 (JOVY, II, 165). Le P. RAPIN (*Mémoires*, Vitte, t. II, p. 248. Cf. JOVY, II, 295. *Grands Écrivains*, X, 187), dont la version fut reprise par Fénelon en 1711, va jusqu'à prétendre que les dissentiments entre Pascal et ses amis remontaient à l'année 1655, date à laquelle Arnauld publia sa première *Lettre à une personne de condition*. Son témoignage n'a pas grande force. Il en va tout autrement de deux indications très précises, et peu suspectes, de Chamillard et de Godefroi Hermant. D'après HERMANT (*Mémoires*, édition Gazier, Plon, 1908, t. V, p. 514), « cette petite contestation... [ici une ligne barrée et complètement illisible] fut la matière d'un écrit qu'il [Pascal] composa *vers la fin du mois de juin* [mots également barrés] ». D'après la *Lettre à un théologien* du 22 décembre 1665, qui paraît être de LALANE (X, 180), et d'après la *Déclaration* de mars 1667, due à CHAMILLARD (X, 355), lequel déclare avoir le manuscrit de Pascal « entre les mains », l'*Écrit sur la signature* daterait de fin juin, ou, plus précisément, « de la première signature des religieuses de Port-Royal ». Il est à noter qu'une attestation solennelle de NICOLE (X, 368) ne précise pas ce point et, par conséquent, ne contredit pas ces témoignages, puisqu'il se contente de dire que Pascal fit ces quelques écrits à l'occasion « d'une signature » des religieuses de Port-Royal. Or nous savons qu'il y eut une première signature des religieuses le 22 juin, après le premier mandement, et qu'elles signèrent alors (X, 98-99) en ne parlant que de la foi, mais sans exclure formellement le sens de Jansénius, suivant le conseil d'Arnauld et de leurs théologiens, mais contrairement à l'avis de Pascal, tel qu'il est exprimé dans l'*Écrit sur la signature* à la 3e conclusion. La sœur de Pascal, Jacqueline, après avoir signé comme les autres, en mourut de douleur, le 4 octobre.

On fait observer, il est vrai, que les paroles de Pascal, dans

cet *Écrit*, ne sauraient s'appliquer qu'au second mandement, où n'était plus faite la distinction du droit et du fait (X, 169). Mais cette distinction n'était pas non plus « bien formellement marquée », pour reprendre les termes de Pascal, dans le premier mandement. Et, d'autre part, la restriction envisagée par Pascal et repoussée par lui (« ceux qui signent en ne parlant que de la foi »), se comprend mieux, semble-t-il, s'il s'agit du premier mandement, puisque le second paraît exclure jusqu'à la possibilité d'une restriction de ce genre ; et elle peut s'appliquer aussi bien à la première signature des religieuses (X, 98) qu'à la seconde (X, 165).

Il est donc très probable, sinon même certain, que l'*Écrit sur la signature* date de la fin de juin 1661, et qu'il a été composé à l'occasion de la première signature. En tout cas, on peut affirmer avec une certitude suffisante qu'il est antérieur à la fin de novembre et à la seconde signature, et que, s'il a été écrit, comme le dit Nicole, à l'occasion d'une signature, ce ne peut être qu'à l'occasion de la première.

En effet, l'*Écrit sur la signature* faisait partie de papiers confiés à Domat par Pascal, non pas « au moment de sa mort » (comme le dit Brunschvicg, *minor*, p. 240, note, d'après les *Œuvres complètes d'Arnauld*, préface historique et critique, t. XXI, p. cxl), mais plusieurs mois auparavant, et très précisément *avant le* 28 *novembre* 1661, date à laquelle les religieuses signèrent la déclaration d'obéissance au second mandement, conformément à Arnauld et contrairement à Pascal. La preuve en a été faite par Monbrun, dans une note sur « Pascal et les écrits laissés à Domat » (*Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, mars 1920, p. 147) et dans une note manuscrite que l'auteur a bien voulu m'adresser sur ce sujet : Pascal, en remettant ces papiers à Domat, l'avait prié, suivant le témoignage de Mme Périer (2e *recueil Guerrier*, p. 233. X, 193, note), « de les brûler si les religieuses de Port-Royal se soutenaient dans la persécution qu'elles souffraient à ce sujet [depuis la fin de juin, X, 161], et de les rendre publics si elles pliaient » ; or Pascal n'eût pu dire cela après le 28 novembre, puisque les religieuses ne s'étaient pas soutenues dans la persécution ; encore moins eût-il pu l'écrire à l'occasion du troisième mandement (2 juillet 1662), car « on laissa en paix les religieuses » (D. Gerberon, t. IV, p. 306). Les papiers de Pascal, d'ailleurs, ne furent pas publiés : il est probable qu'ils furent brûlés ultérieurement, à la demande de Pavillon, évêque d'Aleth (X, 193. Jovy, I, 378). Ajoutons que, si les écrits remis à Domat avaient, par leurs idées, leurs expressions et leur

date, permis de réduire à néant les déclarations de Beurrier, il est peu probable que les jansénistes les eussent fait brûler.

Quoi qu'il en soit, retenons ce fait, qui a une très grande importance, comme nous le verrons : l'*Écrit sur la signature* date très probablement de la fin de juin ou de juillet 1661 ; il a, de toutes manières, été remis à Domat antérieurement à la fin de novembre ; et, par conséquent, il ne témoigne que sur les sentiments de Pascal antérieurement à cette date.

2. A première vue, il semble que Pascal se soit montré, en la matière, plus janséniste que ses amis : en réalité, comme ils le virent et comme ils en conviennent eux-mêmes, son attitude manifeste seulement son « extraordinaire exactitude pour tout ce qui regarde la religion » et « la peur trop grande qu'il avait de blesser la sincérité » (*Lettre à un théologien*, attribuée à Nicole. X, 341-343. Jovy, II, 417-419 ; I, 194-195). Suivant l'expression du P. Rapin (X, 189. Jovy, II, 298), Pascal était « un homme d'un sens droit », à qui son « génie admirable pour les mathématiques » avait imprimé « un caractère de solidité et de droiture qui lui faisait rechercher la vérité en toutes choses, ne pouvant la connaître sans l'embrasser, ni l'abandonner quand une fois il l'avait reconnue ». Il ne pouvait donc admettre les « expédients », les « déguisements » ni les « biais » dont prétendaient user ses amis (X, 189), ni approuver les « condescendances » et le « relâchement » où les portait le souci de l'utilité présente (X, 343. Jovy, II, 420), et il voulait qu'on agît avec plus de franchise et de « sincérité ».

Tâchons de nous représenter aussi exactement que possible la pensée de Pascal sur ce point.

Pascal paraît croire que signer le formulaire purement et simplement lierait l'intelligence sur le fait *comme* sur le droit, lesquels ne sont pas distingués explicitement dans le document. Or, bien que l'Église comme directrice des âmes puisse demander ici l'obéissance et le respect intérieur, il ne s'ensuit pas que son autorité soit la même à propos du fait et à propos du droit. Ainsi que me l'écrit un théologien sérieux, « l'infaillibilité doctrinale du pape, définie au concile du Vatican, et identique à l'infaillibilité de l'Église, porte *directement* sur les vérités de dogme et de morale contenues dans le dépôt de la révélation, et *indirectement* sur les vérités d'ordre naturel, telles que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, présupposées par les premières. Or le fait, dit dogmatique, qu'une doctrine religieuse erronée se trouve ou ne se trouve pas dans tel ou tel livre, ce fait n'appartient pas au dépôt de la révé-

lation et n'est pas requis pour la vérité de ce dépôt. Aussi les théologiens, de plus en plus nombreux, qui veulent étendre l'infaillibilité pontificale aux faits dogmatiques, fondent-ils leur assertion sur des considérations tout à fait différentes : s'il n'en était pas ainsi, disent-ils, l'Église serait désarmée quand elle voudrait interdire aux fidèles la lecture d'un livre qui contiendrait une doctrine religieuse erronée. Or, en pareille circonstance, l'Église n'a été ni ne sera jamais désarmée. En effet, son pouvoir divin de gouverner les âmes lui permet, sans engager son infaillibilité doctrinale, et par la seule assistance d'en haut, de juger avec une certitude tout à fait suffisante, qu'un livre est dangereux et, sans avoir à donner les motifs de sa décision, elle peut en défendre la lecture aux fidèles, même sous peine de faute grave : on le voit, l'Église peut poser ici une barrière infranchissable pour la conscience de ses enfants. Au reste, il y a une règle générale de critique qu'il ne faut oublier nulle part, et ici moins qu'ailleurs : quand on est en face d'un document important, et c'est le cas pour une définition solennelle de l'Église, il ne faut demander aux textes que leur minimum de signification ou de contenu ; en en exigeant le maximum, on s'exposerait à des inconvénients parfois très sérieux : dans le cas présent, on s'exposerait à engager l'Église à fond et sans recul possible ; or elle seule a le droit de s'engager ainsi, et, quand elle en use, elle sait parler clair. » Pascal, en la matière, eût pu être plus souple ou moins intellectuellement délicat. Mais il ne faut pas oublier que ces questions se posaient alors pour la première fois avec précision.

Quoi qu'il en soit, l'opinion de Pascal est que, dans l'espèce, le document lie inséparablement le fait et le droit, et que, « selon l'intention publique du Pape et des Évêques, le fait dont il s'agit n'est pas un pur fait, mais un fait qui détermine et qui marque un droit, et qui est un droit lui-même », en sorte « que la restriction dont les religieuses de Port-Royal s'étaient servies dans leur première signature, et dont les jansénistes se servent encore présentement, n'est pas sincère » (Chamillard : X, 355 ; Jovy, I, 283). Dès lors, la franchise ne permet que deux attitudes :

1° ou refuser de signer, c'est-à-dire de se soumettre purement et simplement au pape, ce qui serait l'attitude logique de ceux qui refusent le fait, ce que, d'après Pascal, devraient faire les jansénistes, s'ils étaient sincères, et ce que, d'après Nicole, Pascal conseillait de faire ;

2° ou signer sans restriction, c'est-à-dire se soumettre entiè-

rement au pape, ainsi que le conseillait l'évêque d'Aleth, Pavillon, qui tenait, comme Pascal, le fait et le droit pour inséparables (STROWSKI, III, 356. Sur Pavillon et son admiration pour Pascal, cf. JOVY, I, 369). Telle était, d'après Beurrier, l'attitude de Pascal dans les dernières semaines de sa vie.

Or, il est extrêmement probable (comme l'a reconnu STROWSKI, t. III, avertissement à la 3e édition) que *Pascal, dans l'intervalle de temps compris entre juin* 1661 *et août* 1662, *passa en effet de la première à la seconde attitude*, parce qu'il reconnut que ces matières sont trop délicates pour être tranchées par un homme, surtout ignorant la théologie. Remarquons au surplus que, de la première à la seconde attitude, subsiste, chez Pascal, « *le même sentiment* » (ce qui peut expliquer le témoignage de son ami DOMAT, X, 371) : à savoir *l'amour de la vérité par-dessus toutes choses*, et la conviction que cette prétendue soumission de Port-Royal n'est qu'un artifice, qu'elle marque en fait, malgré le respect apparent des paroles, un manque profond de respect à l'égard du pape. Sur cette difficile question de l'autorité du pape, comme en toutes choses, on peut errer de deux manières, par excès ou par défaut, « en disant trop ou trop peu » : Pascal blâme l'un et l'autre. Le témoignage de BEURRIER sur ce point (X, 387-388) est confirmé par tout ce que nous savons de la doctrine pascalienne. Mais cette pensée subtile et profonde devait échapper à la plupart, et surtout aux esprits prévenus. Port-Royal ne l'a pas comprise : seul le « naïf » Beurrier a saisi le sentiment de Pascal sans méprise.

Ma conclusion est donc celle-ci. Emporté par son amour pour la vérité, Pascal, durant l'été de 1661, a été près de rompre avec le pape et avec l'Église ; mais, après cette date, une crise décisive l'a amené à comprendre que l'amour de la vérité, qui, séparée de la *charité* et de l'*humilité*, n'est qu'une idole, lui commandait de se soumettre à l'Église, à cette Église dont l'histoire n'est que l'histoire de la vérité, et dont le pape est le chef en telle sorte que sans lui le corps ne saurait être. Ce faisant, il revenait à sa pensée la plus profonde ; il reconquérait, si l'on peut dire, son véritable moi, que le jansénisme lui avait masqué pour un temps ; il prenait conscience de l'inspiration fondamentale de son *Apologie*, qui est une inspiration anti-janséniste (V. à ce sujet JOVY, I, 221, avec références à SULLY-PRUDHOMME, *La vraie religion selon Pascal*, Alcan, 1905, p. 222 ; GUTHLIN, édition des *Pensées*, Lethielleux, p. CXX ; MARGIVAL, édition des *Pensées*, Poussielgue, p. XLI. STROWSKI

montre, t. III, p. 215, d'après le catéchisme de Faydeau, que jansénisme et apologétique sont deux termes contradictoires ; et il analyse très bien, p. 379, le nouvel état de Pascal. Voir également une indication de BLANCHET, *Revue de métaphysique*, 1919, p. 644). Voilà ce dont Pascal, entre juillet 1661 et août 1662, s'aperçut à la lumière des événements, et surtout à la lumière grandissante du vrai, qui, à l'approche de l'éternité, illumine son esprit et rayonne au dedans de son âme, le préparant, dit Beurrier, à la précieuse mort des saints. En se retrouvant lui-même, Pascal se retrouvait chrétien et catholique parfait.

3. Cette conclusion suppose, il est vrai, que Beurrier est un témoin digne de foi. Or, c'est ce que contestent et contesteront encore nombre de critiques, s'appuyant : 1° sur le fait que Beurrier a, dit-on, reconnu qu'il avait pu se tromper sur le sens des paroles de Pascal, et qu'il a désavoué sa déclaration à l'archevêque Péréfixe, du 7 janvier 1665 (X, 338), par sa lettre à Mme Périer, du 12 juin 1671 (X, 360. JOVY, II, 454) ; 2° sur ce que les *Mémoires* de Beurrier, retrouvés et publiés par Jovy en 1911, témoignent seulement de l'irrémédiable « confusion de son esprit », en même temps que de sa « sincérité » qui nous interdit de mettre en question la portée de la rétractation qu'il a signée (IV, LXXXI. Cf. A. GAZIER, *Les derniers jours de Blaise Pascal*, Champion, 1911).

Toutefois, cette argumentation, et notamment le dernier trait, dont la subtilité paraît à tout le moins excessive, n'est pas, ce semble, recevable.

1° La prétendue « rétractation » de Beurrier ne nous est connue que *par des sources jansénistes*, et ne fut publiée que *dix-sept ans après la mort de Beurrier*, en 1711, dans une *Réponse du père Quesnel à M. de Cambrai*. Pourquoi a-t-on attendu que Beurrier fût mort pour la publier, et cela de dessein prémédité, nous le savons par ARNAULD qui écrit à Louis Périer vers le 12 mai 1688 : « Le bonhomme dont vous n'osez produire l'attestation tant qu'il vivra, ne peut vivre longtemps » (*Œuvres*, t. III, p. 103-104)? Le fait est étrange et jette un doute très fort sur l'authenticité du témoignage tel qu'il nous a été transmis (voir à ce sujet JOVY, II, 455, et BREMOND, IV, 407, note). Notons au surplus que cette « rétractation » ne porte que sur un point : à savoir sur la *nature exacte* du différend entre Pascal et Port-Royal, point secondaire pour nous, comme pour Beurrier, et dont, chose significative, il n'est plus question dans les *Mémoires*. Mais, que le diffé-

rend existât, que Pascal ne fût pas dans les sentiments de ses amis de Port-Royal, qu'il se fût retiré des partis et des disputes sur la grâce et sur l'autorité du pape, et qu'il s'en remît entièrement sur ces sujets à l'Église et au pape, voilà ce que Beurrier n'a jamais « rétracté » et ce qu'il affirme dans ses *Mémoires* avec une netteté décisive.

2° La sincérité dont témoignent les *Mémoires* de Beurrier nous « interdit de mettre en question » non pas tant la « rétractation » qu'on tenta de lui arracher, et dont la valeur et l'authenticité sont à tout le moins douteuses, que l'expresse déclaration consignée par Beurrier lui-même dans ces *Mémoires*, et qui est bien son dernier mot :

« ...Les personnes des deux partis se mirent à gloser sur mon écrit, un chacun l'expliquant à sa mode et selon son sentiment, et plusieurs me vinrent voir pour me demander si c'était la réponse de M. Pascal, et l'expression de son sentiment ; et je répondis que oui assurément ; plusieurs me dirent que j'avais mal pris sa pensée en me priant de ne pas trouver mauvais s'ils l'expliquaient d'une autre manière que je le faisais. Je leur répondis qu'ils le pouvaient faire et que je me contentais d'avoir écrit ce que j'avais écrit : *Quod scripsi, scripsi*, que je ne répondrais à aucun écrit qui paraîtrait contraire à l'explication et au sens que j'avais ouï moi-même de la bouche de M. Pascal, que j'aimais et estimais beaucoup, et plus pour sa charité, son humilité, sa modestie et sa soumission à l'Église et au Souverain Pontife que pour la grandeur de son esprit... » (X, 395. Jovy, II, 498-499).

Quod scripsi, scripsi. Voilà ce que déclare expressément Beurrier vers 1691, dans ses *Mémoires*, dont la découverte et la publication par Jovy ont renouvelé la controverse et, à mon sens, la terminent. Ce témoignage me paraît, comme à Strowski (t. III, avertissement de la 3e édit.), et à Bremond (t. IV, p. 406, note), tout à fait décisif, et la question me paraît définitivement tranchée. Voici les raisons sur lesquelles j'appuie cette conclusion.

1° On peut opposer au témoignage de Beurrier un bon nombre de témoignages en sens contraire (voir ces documents X, 337 et suiv.). Mais tous ces témoignages, émanés de jansénistes, et identiques dans leur teneur et dans leur formule, n'en constituent, à vrai dire, qu'un seul. Ils ne réalisent ni l'une ni l'autre des deux conditions requises pour la valeur des témoignages : car ils ne sont pas *indépendants;* et, étant identiques, ils ne sont pas davantage *convergents*. Tous ces témoins ont pu se tromper, de bonne foi d'ailleurs ; et je crois qu'ils se sont

trompés, aveuglés par l'intérêt qu'ils avaient à garder Pascal, et peu capables, par ailleurs, de pénétrer la pensée vraie de Pascal.

2° Mais ne peut-on dire que c'est Beurrier qui s'est trompé, de bonne foi d'ailleurs? et que son témoignage n'est pas valable, en raison des inexactitudes et confusions qu'il enferme? Il faut s'entendre sur ces deux points.

a. A la différence des jansénistes, Beurrier, n'étant d'aucun parti (X, 394), n'avait aucun intérêt à trouver un Pascal janséniste ou non-janséniste, et il note d'ailleurs impartialement que Pascal condamnait avec la même énergie que jadis la « morale nouvelle et relâchée » (X, 339 et 388). D'autre part, nous savons qu'il vit et assista Pascal pendant les six semaines qui précédèrent sa mort, qu'il le confessa « plusieurs fois » (X, 338 et 393) et s'entretint « très souvent » avec lui (X, 392), d'une manière tout intime et « familière ». Dans ces conditions, peut-on admettre que Beurrier se soit mépris sur les paroles et sur les sentiments de son pénitent, au point de croire que Pascal s'était retiré du « parti » et des « disputes » des jansénistes parce qu'il trouvait qu'ils allaient trop avant en ces difficiles matières, alors que, dans la réalité, Pascal aurait signifié qu'il s'éloignait de leur sentiment en ce qu'il trouvait qu'ils n'allaient pas assez avant? Une telle hypothèse n'est pas rationnellement admissible. Dès lors, si l'on veut soutenir encore à toute force qu'il y eut méprise de sa part, il faut, pour expliquer la méprise de Beurrier, supposer que Pascal entretint sciemment et volontairement leur malentendu, qu'il joua la comédie de la soumission entière à l'Église, et qu'il mourut dans cette « abominable équivoque », lui qui poussait jusqu'au scrupule l'amour de la vérité, la pratique de la loyauté, et dont la mort fut comparable à celle des saints ! Reste donc enfin que Beurrier ne s'est point mépris sur les paroles ni sur les sentiments véritables de Pascal, et qu'il a parfaitement compris et fidèlement retracé l'attitude de Pascal mourant : renoncement à la volonté propre (*472*) et à l'esprit de contestation, humble soumission, sur toutes choses, à l'autorité de l'Église et du pape dont il ne s'avise plus de tracer les bornes (v. à ce sujet deux excellents articles de Monbrun sur « Les derniers sentiments de Pascal », dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, avril-mai 1911. Bremond, t. IV, p. 407 et suiv. Stewart, p. 156).

b. Dire que le témoignage de Beurrier sur le fond n'est pas recevable, parce qu'il est mêlé d'imprécisions, d'inexactitudes ou de confusions, c'est se laisser abuser par de fausses appa-

rences ou argumenter à côté de la question. Prenons un exemple pour expliquer ce point. Supposons que la critique, s'attaquant à ma relation du témoignage de Boutroux touchant cet Allemand qui prétendait « construire Dieu » (p. 292, note 1), démontre que j'ai fait erreur sur la date (1869), le lieu (Heidelberg), voire même le nom du professeur allemand (Édouard Zeller), il n'en demeurerait pas moins indubitablement vrai que Boutroux me dit avoir entendu un professeur allemand qui prétendait « construire Dieu ». De *ce fait* je garantis la rigoureuse exactitude. Or, c'est là *le fait* en question : il n'y en a pas d'autre. Je ne prétends pas apporter ici une contribution à la chronologie d'Édouard Zeller. Ce qui m'intéresse, ce qui intéressait Boutroux, ce que je retins de son entretien, c'était cette *illustration significative* des méthodes et doctrines de l'idéalisme allemand. Tirer argument de l'imprécision ou de l'inexactitude de la relation, en ce qui concerne l'accessoire, pour contester la vérité du fait lui-même qui est en question, c'est là un procédé de critique commode, courant, mais, en dépit des apparences, parfaitement irrecevable. Or, la relation de Beurrier doit être considérée en même façon. Beurrier a pu se tromper sur tel ou tel détail, sur la date, par exemple, de la seconde retraite de Pascal (cf. pourtant Jovy, II, 502) ; son récit peut être, sur certains points, imprécis ou confus. Mais ce n'est rien de tout cela qui est en question. Ce qui importait à Beurrier, ce qu'il a retenu, et ce qui nous importe également ici, c'est de savoir si Pascal, au moment de sa mort, avait les sentiments d'un catholique soumis et obéissant, et s'il s'était retiré de toutes les disputes et contestations où l'on avait voulu l'engager : or Beurrier affirme catégoriquement qu'il en est bien ainsi ; il l'affirme sans parti pris, avec une loyauté incontestée, et en pleine connaissance de cause ; bien plus, il l'a réaffirmé solennellement dans ses *Mémoires*, contre toute interprétation contraire. On ne saurait demander plus.

3° Un tel témoignage suffit donc pleinement pour établir la conviction d'un juge impartial. Mais il ne suffirait point, sans doute, en dehors de tout témoignage concordant, pour permettre au juge, ou à l'historien, de se prononcer en quelque sorte officiellement. *Testis unus, testis nullus.* On pourrait se prévaloir de l'adage pour refuser le témoignage de Beurrier, s'il était isolé. Mais il ne l'est pas ; il y a, pour le confirmer, un autre témoignage, *indépendant* du sien, et qui *concorde* avec le sien : c'est le témoignage de Pascal lui-même. Sa vie intérieure, son esprit, le dessein même de son *Apologie* attestent

que la théologie janséniste ne l'avait pas touché profondément et qu'il s'en séparait à mesure qu'il descendait plus profondément en lui-même ; enfin, et surtout, des fragments très explicites, comme le fragment *781*, qui a été expliqué plus haut (p. 300, note 3), comme la première ligne du fragment *550*, et comme le fragment *865*, sont *entièrement inexplicables* si l'on n'admet que, dans les derniers mois de sa vie, Pascal a définitivement renoncé à la théologie janséniste, qu'il s'est retiré de tout « parti » et de toute « dispute », pour se soumettre humblement et parfaitement à l'Église catholique et au vicaire de Jésus-Christ, ainsi que l'atteste Beurrier (X, 394). Cette conclusion, pour tout historien impartial, apparaîtra, je crois, aussi claire et aussi certaine que la conclusion à laquelle on a pu arriver touchant la chronologie des œuvres de Platon (voir mon travail sur *la Notion du nécessaire chez Aristote*, appendice I, notamment p. 211-213, p. 218). En vérité, ce semble, la cause est jugée.

Il n'était pas superflu de tâcher à élucider ce point, afin de restituer la vraie figure de ce penseur, qui fut presque un saint, dont la pensée déborde tous les cadres, dont l'esprit surpasse tous les partis, et qui, par son âme et par son corps, ne pouvait appartenir qu'à l'Église universelle.

« Être membre, est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps. Le membre séparé, ne voyant plus le corps auquel il appartient, n'a plus qu'un être périssant et mourant ; ...n'ayant point en soi de principe de vie, il ne fait que s'égarer, et s'étonne dans l'incertitude de son être, sentant bien qu'il n'est pas le corps, et cependant ne voyant point qu'il soit membre d'un corps. Enfin, quand il vient à se connaître, il est comme revenu chez soi, et ne s'aime plus que pour le corps ; il plaint ses égarements passés... Mais en aimant le corps, il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui, par lui et pour lui : *qui adhæret Deo unus spiritus est*... On s'aime, parce qu'on est membre de Jésus-Christ ; on aime Jésus-Christ, parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les trois Personnes » (*483*).

FIN

TABLES ANALYTIQUES

I

ŒUVRES DE PASCAL

Édition et références : VII.
Abrégé de la vie de J.-C. : 163[4], 274[1], 329[3].
Adresse à l'Académie parisienne : 145[2], 146, 171[2].
Apologie de la religion chrétienne : 105, 162-168, 209-210, 367. V. *Pensées.*
Art de persuader : 96[2], 178[2], 187-191, 262[2], 303[2], 305[1], 325[2].
Conversion du pécheur : 87, 94, 105, 175[1].
Discours sur la condition des grands : 91[2], 158[2]-160, 239[2].
Discours sur les passions de l'amour : 92-94, 174.
Écrits des curés de Paris : 115[1], 133[2], 142[1].
Écrits sur la grâce : 100[2], 132[1], 133[12], 134[1], 178[2], 300[3], 354.
Écrit sur la signature : 321[2]. Date : 362-365.
Éléments de géométrie : 96[2].
Entretien avec Saci : 97[1]. 16[3], 17[2], 105[1], 199[2], 207-208, 262[1], 263[1], 267[2], 352.
Épître dédicatoire de la machine arithmétique : 58-59.
Esprit géométrique : 96[2]. 73, 115, 180, 183-184, 187-188, 195, 233[2], 262[2], 344[1], 348-349.
Essai pour les coniques : 54-56, 171[2].
Expériences nouvelles sur le vide : 60-64.
Factum pour les curés de Paris : 130, 142[1].
Generatio conisectionum : 55[2].
Histoire de la Roulette : 149[1].
Lettres : à un ami de Clermont, 325[3] ; à Christine, 86[1], 87[2], 321[1] ; à Fermat, 91[2], 95[2], 145, 157 ; à Le Pailleur, 49[2], 66[2], 127[1], 133[2] ; au P. Noël, 64-66 ; à Florin Périer, 59[1], 67[2]-69[2], 70 ; à Mme Périer, 80-84, 175[1], 246[1], 248, 254 ; aux Périer sur la mort d'Et. Pascal, 84[3]-85 ; à M. de Ribeyre, 60[1], 61[1], 63[1] ; à Mlle de Roannez, 104[1], 139-142, 143[24], 246[1]-250, 326[1], 332. Lettres circulaires relatives à la cycloïde : 149. Lettre de Dettonville à Carcavi, suivie de traités géométriques : 147[2], 149, 156[4], 348.
Mémorial : 102-105, 305[2].
Pensées (v. *Apologie de la religion chrétienne*). Texte et éditions : 3[2]. Composition : 162[1], 166. Plan : 169[2], 171. Ordonnance : 209. Sources : 163. Dessein :

163, 165[1], 304[1]. Ed. Brunschvicg : section I (*1-59*), Pensées sur l'esprit et le style ; II (*60-183*), Misère de l'homme sans Dieu ; III (*184-241*), Nécessité du pari ; IV (*242-290*), Moyens de croire ; V (*291-338*), Justice et raison des effets ; VI (*339-424*), les Philosophes ; VII (*425-555*), Morale et doctrine ; VIII (*556-588*), Fondements de la religion chrétienne ; IX (*589-641*), la Perpétuité ; X (*642-692*), les Figuratifs ; XI (*693-736*), les Prophéties ; XII (*737-802*), Preuves de J.-C. ; XIII (*803-856*), les Miracles ; XIV, appendice, fragments polémiques. — Pour les références aux *Pensées*, v. table IV.

Potestatum numericarum summa : 152[1], 156[1], 181[1], 182[1].

Prière pour le bon usage des maladies : 88[1], 98-99.

Provinciales : 114. Analyse : *1e-3e*, 115-116 ; *4e*, 117-120 ; *5e*, 30[2], 34[1], 120-122, 137[1] ; *6e-16e*, 122-124, 260[1] ; *17e-18e*, 107, 131-133, 195[1], 198, 295[1], 332[1]. Bonne foi : 124-127. Critique : 127-131, 135-137.

Récit de deux conférences : 83[2].

Récit de la grande expérience de l'équilibre des liqueurs : 67, 70[1].

Traité de mécanique : 72[1].

Traité des sons : 50-51.

Traité du triangle arithmétique et traités connexes : 95[3], 150[3]-156.

Traité du vide : 74-75, 84, 185, 201, 228[3], 253, 262[2].

Traités de l'équilibre des liqueurs et de la pesanteur de la masse de l'air : 71-72.

Traités géométriques. V. Lettre de Dettonville.

II

TÉMOIGNAGES OU ÉCRITS AYANT TRAIT A PASCAL OU A SON ÉPOQUE

Ackermann (Mme) : 5[4].
Adam : 59[1], 69[1], 139[2].
Angelot : 358.
Arnauld : 361, 368 s., 375.
Baillet : 61[2], 73[1].
Barrès : 6 et n. 3.
Baruzi : 147[2].
Bayle : 277[3], 356.
Bédier : 97[1].
Bergson : 8[1].
Bernouilli : 150[2], 152.
Bertrand (J.) : 6, 55[12], 64[1].
Beurrier : 17[1], 163[1], 331-335, 361-372 (valeur de son témoignage, 368 s.).
Blanchet : 19[1], 20[1], 31[1], 360, 368.
Boileau : 115[3], 123[1].
Boileau (abbé) : 101[1].
Bordas-Demoulin : 227[1].
Borel (E.) : 151[2].
Bornhausen : 3[1].
Bossut : 3[2], 47[2], 74[1].
Boudhors : 89[1].
Boulliau : 165[2].
Boullier : 5[1], 239[3], 322[1], 357.
Bourget : 6.
Boutroux (E.) : I. 6, 10[1], 50[1], 96[2], 119[3], 136, 139[1], 226[1], 242[1], 300[3]. 8[2]. VII.
Boutroux (P.) : VII, 146[1]. 55[2].
Bouvier (J.) : 9.
Boyle : 66, 68[2], 69.
Bremond (H.) : 27[1], 28[2], 39[23],

79², 83¹, 87¹, 99¹, 101¹, 300³, 368-370.
Bridieu : 162¹.
Brunetière : 4¹, 5³, 16², 19¹, 22¹. 169². 325².
Brunschvicg : VII, 3², 51¹, 59¹, 89¹, 92¹, 98², 163², 197³, 204¹, 238¹, 280¹, 289¹, 300³, 355, 358, 360, 364, 368.
Calvet : 360.
Cantor : 156.
Chamaillard : 89¹.
Chamillard : 362 s., 366.
Chateaubriand : 1.
Chénier (A.) : 5².
Colardeau : 16².
Collet : 88².
Condorcet : 3², 6², 357.
Cournot : 41², 129¹, 145¹, 157¹, 182², 184¹. 197¹. 222¹.
Cousin : 3². 5⁴, 7², 284. 53². 92¹.
Craig : 357.
Degert : 131¹.
Delbos : 8². 211¹, 321¹. 197². 200².
Descartes : 55¹, 69¹.
Desmolets : 97¹.
Diderot : 282¹, 358.
Domat : 367.
Droz : 5⁴, 6³, 239³, 275², 277³, 359.
Du Chesne : 14¹.
Ducreux : 3².
Du Fossé : 79¹, 107², 114¹, 125¹.
Duhamel (G.) : 9².
Duhem : 6³, 59¹, 69¹, 181¹.
Faguet : VII. 93². 210².
Faugère : 3², 93². 47². 81¹. 101¹.
Fermat : 150². 156¹.
Figgis : 30³.
Filleau de la Chaise : 165¹. VII, 138², 169², 172¹, 179, 192², 194¹, 197³, 201², 202-203, 205¹, 209, 228¹, 246¹, 262¹, 264², 265¹, 267-270, 273¹, 285¹, 287, 293², 296¹, 310-313, 317², 319-320, 361.
Fléchier : 94.
Fontaine : 97¹.
Fontenelle : 357.
Frantin : 3².
Gauthiez (P.) : 18¹.
Gazier (A.) : 3². 36¹. 92¹. 93². 125². 368.
Gazier (F.) : VII, 125².
Gerberon : 39², 362, 364.
Giraud (V.) : 3², 4¹, 6²³, 15², 47², 101¹, 210¹, 313², 359. 53², 92², 93², 162¹. VII. 165¹. 321¹.
Goblot : 358.
Gœthe : 6².
Goyau : 27¹.
Guerrier : 47², 52¹, 74¹, 81¹, 101¹, 108¹.
Guiraud : 31².
Guthlin : 367.
Hatzfeld et Périer : 146¹, 150¹, 183¹, 348.
Hauck : 3¹.
Havet : 3², 4¹.
Hermant (G.) : 363.
Hoeffding : 3¹.
Huegel (von) : 102³.
Huyghens : 150².
Imbart de la Tour : 16¹, 25¹, 33³.
Janssens : 5⁴, 40¹, 131², 204¹, 359.
Jovy : 50¹, 107³, 131⁴, 142², 146¹, 150¹, 333¹, 357, 361-369.
Laberthonnière : 204¹.
Lachèvre : 19¹, 23¹.
Lachelier : 279², 280¹, 281¹, 282, 359.
Lagrange : 313³-315.
Lalane : 362-363.
La Mettrie : 6².
Lange : 5⁴.
Lanson : 19¹. 92¹. 125². 271¹. 313².
Laplace : 358.
La Valette-Monbrun : 321¹.
Lefranc : 59¹.
Leibniz : 55², 96¹², 147², 150², 357.
Lemaitre (J.) : 5⁴.
Le Roy : 321¹.
Lescœur : 358.

Locke : 357.
Loret : 86[1].
Maire : 59[1], 71[2].
Maistre (J. de) : 107[3].
Malvy : 305[1].
Margival : 367.
Marie (M.) : 146[1].
Masson (P. M.) : 5[1].
Mathieu : 59[1].
Mauduit : 356.
Maynard : 125[2].
Mémoires (Port-Royal) : 38.
Menendez y Pelayo : 163[6].
Mersenne : 55[12].
Michaut (G.) : 3[2]. 39[3], 47[2], 166[1], 169[2], 300[1].
Molinier : 3[1], 163[6]. 125[2].
Monbrun : 364, 370.
Monmerqué : 160[2].
Montucla : 51[1].
Moreux : 213[2].
Mylon : 146, 360.
Neri : 92[1].
Nicole : 131[4], 158[2], 163[5], 164[1], 209[1], 331[2], 362-365.
Nietzsche : 3[r].
Noel : 67[2].
Nordmann : 213[2].
Paquier : 14[1], 36[1].
Pascal (Jacqueline) : 85[2], 94-95, 100, 107[1], 137[2].
Pastourel : 101[1].
Pater (W.) : 3[1].
Péguy : 9[3].
Périer (Et.) : 161[1], 162[1], 163[1], 165[12], 169[2], 192[2], 209[1], 261[1], 262[1], 264[2], 268[2], 270[1], 304[1], 311[23], 320[12].
Périer (Mme) : 47[2], 51-55, 80[1], 83, 88, 98, 137[2], 144[1], 148, 158, 161[12], 162[1], 163[2], 165[1], 169[2], 189[1], 192[1], 193, 298[4], 304[1], 314[2], 329-336, 362, 364.
Périer (Marg.) : 47[2], 79, 94, 98[1], 148, 165[23], 332[3], 334[1].
Perrens : 19[1].
Perrin : 213[2].
Petitot : 101[1], 334[2]. 109[1].
Picard (E.) : 6[3].
Pichon (R.) : 360.
Prunel : 26[2].
Psichari : 9[3].
Racine : 36[1], 88[2], 94.
Rapin : 125[1], 363.
Rauh : 7[4], 199[2], 251[1], 262[2].
Ravaisson : 7[4], 56[1], 189[1], 200[2], 228[2], 294[1], 359. 16[3].
Recueil d'Utrecht : 47[2], 79[1], 361.
Renouvier : 6[3]. 7[3]. 282[1], 358.
Roberval : 62[2].
Roux (Mlle de) : 89[1].
Royer-Collard : 41.
Sainte-Beuve : 3[2], 6, 18[1], 36[1], 37[1], 38[2], 41[1], 47[1], 52[1], 101[1], 138[1], 164[1], 209[1], 310[2], 362.
Schleiermacher : VI[1].
Seillière : 35[3].
Sévigné (Mme de) : 37, 115[3], 302[2].
Sluse (de) : 147[1], 150[2].
Souriau : 5[3].
Stapfer : 107[3].
Stewart : 3[1], 8[2], 20[1], 47[1], 160[1], 370.
Strowski : 12[1], 15[23], 17[2], 19[1], 22-23, 35[1], 39[1], 42[2], 47[2], 53[1], 58[1], 59[1], 63[1], 67[2], 69[1], 83[1], 88[1], 92[1], 98[2], 122[1], 125[2], 131[4], 139, 143[3], 163[26], 172[1], 181[1], 359, 361, 367, 369. 101[1].
Sully-Prudhomme : 6, 9, 358, 367.
Taine : 359.
Tallemant des Réaux : 51[1].
Tannery : 146[1], 150[1].
Thamin : 19[1], 31[1].
Tixeront : 272[1].
Unamuno : 3[1].
Valensin : 204[1]. 275[1], 282[1], 359. 276[2], 277[1].
Vhlir : 18[2].
Villars (abbé de) : 4[1], 5[4], 356.
Vinet : 5[34], 6, 8[3], 192[1], 264[3].
Voltaire : 3[2], 5[1], 6[13], 7[1], 101[1], 144, 199[13], 209[1], 239[2], 357.
Zanta : 13[2], 15[2], 16[2].

III

PRINCIPAUX NOMS PROPRES

ABBADIE : 4[2].
AIGUILLON (D') : 86[1].
ALEXANDRE : 136, 320.
ALEXANDRE VII : 115, 361.
ALPHONSE DE LIGUORI : 126[2].
AMYRAUT : 18[4].
APOLLONIUS : 55[1].
ARCHIMÈDE : 55, 86, 322.
ARISTOTE : 8, 52, 60, 64, 68[1], 119, 191[2], 223[1], 244[2], 257.
ARNAULD (Angélique) : 37-39, 42, 86, 143.
ARNAULD (Antoine) : 31, 32[2], 33[1], 112-117, 125, 126[1], 331[2], 357, 362.
ARNAULD D'ANDILLY : 26[1], 86.
ARNOBE : 359.
ARNOUL DE SAINT-VICTOR : 52.
AUGUSTIN (saint) : 37, 39, 78, 110, 119, 131[34], 132, 138, 163, 272[1], 281[2], 325[2], 354, 359.
Augustinus : 30[3], 112-113 (cinq propositions), 163, 325[2], 361.
AUZOUT : 59[1], 69.
BACON (F.) : 68[2], 248[1].
BAÏUS : 14, 37, 111, 112.
BALZAC : 16, 39.
BANES : 32[1].
BARCOS : 138.
BAUNY : 117, 126[1].
BEECKMAN : 61.
BERGSON : 202[1], 292[1], 318[1], 320[1].
BERKELEY : 140[1], 248[1].
BERNARD (saint) : 99[1], 107.
BÉRULLE : 26, 27, 45.
BLONDEL (M.) : 204[1].
BOILEAU : 4[1].
BOSSUET : 1, 4[1], 20, 224, 250[2].
BOURDALOUE : 4[1].
BOURDOISE : 26, 27, 45.
BOUTEILLERIE (DE LA) : 79.
BOUTROUX (E.) : I-III.
BRAGG : 213[2].
BRUNO : 20, 21.
BRYCE : 13[1].
CALVIN : 15[2], 28, 33[3], 111, 133.
CAMPANELLA : 20, 33[1].
CARCAVI : 53, 69[1], 146, 165[2].
CAVALIERI : 146, 183[1].
CERVANTÈS : 2, 228[1].
CHANTAL (Mme DE) : 26.
CHANUT : 61[3], 70[1].
CHARRON (P.) : 21-22, 163, 234[2].
CHERBURY : 34.
CICÉRON : 234[2].
CLÉOPATRE : 226, 231[1]
CONDREN : 27, 45.
COPERNIC : 65[1].
CORAS : 13[2].
CORNEILLE : 16, 53, 57, 226.
CORNET : 113.
COURNOT : 194, 202[1], 339[1].
CROMWELL : 231.
CUSE (card. DE) : 20[1].
CYRUS : 320.
DANTE : 2.
DARIUS : 320.
DÉMOCRITE : 239[3].
DESARGUES : 53, 55 et n. 2.
DES BARREAUX : 19, 24.
DESCARTES : I, 7[5], 8, 11, 16, 20, 24, 31, 51, 55, 61, 64, 66[1], 69[1], 71, 88[2], 145, 146, 181, 191 et n. 2, 227-228, 253[1], 256[1], 292-293, 345.
DESCHAMPS (card.) : 204[1].
DESLANDES : 79.
DIANA : 126[1].
DOMAT : 50, 330[1], 331[2], 362, 364.
DU MESNIL : 83.
DU MOULIN : 13.
DU VAIR : 15-16, 22.
EINSTEIN : 199[1]. Cf. 73[2].
EPAMINONDAS : 338[1].

Épictète : 13, 15[3], 18, 42, 97, 163, 207, 258[1].
Escobar : 121[1], 125, 129.
Euclide : 51.
Fénelon : 4[1], 368.
Fermat : 53, 91.
Fichte : 292.
Filliucci : 122[1], 126[1].
Foch : 320[3].
Franck (C.) : 309.
François d'Assise (saint) : 28[2].
François de Sales (saint) : 26[1], 28-29, 38, 42, 45, 143.
Galilée : 11, 44, 60, 63, 68[1], 71, 213, 216[2].
Ganivet : 167[1].
Garasse : 21.
Gassendi : 53, 66, 69.
Gény (F.) : 242[3].
Goulu (D.) : 15[3].
Gratry : 28[1].
Grotius : 34, 35[1], 163.
Guillebert : 79.
Harvey : 185[1].
Hauriou : 242[3].
Hegel : 200[2], 208[1], 242[3], 339.
Henderson : 202[1].
Henri IV : 25.
Hérode : 320.
Huet : 4[1].
Hume : 276[1].
Hurtado : 30[2], 126[1]
Huyghens : 146, 147[1], 149.
Ignace de Loyola (saint) : 31[1].
Indy (d') : 309[1].
Innocent X : 113, 361.
James (W.) : 286, 358.
Jansénistes : 36-42, 111. V. Pascal (B.).
Jansénius : 14, 15[2], 37, 39-40, 113, 131[2], 163[1], 300[1].
Janson : 14.
Jean de la Croix (saint) : 83.
Jésuites : 30-36, 42, 114 s.
Juste Lipse : 14-15[2], 37.
Kant : I-III, 6[3], 196-197, 206-207, 291-292, 339, 344, 356, 359.
Kierkegaard : 3[1].
La Bruyère : 4[1].
Lachelier : 230[1], 256[1], 282[3], 321[1], 359.
Lactance : 359.
La Fontaine : 4[1].
Lalouère : 149, 150[1].
La Mothe le Vayer : 33[1].
Lange : 286.
La Rochefoucauld : 224.
La Rochefoucauld (card. de) : 27.
Layman : 126[1].
Le Dantec : 243[1].
Leibniz : 11, 147 et n. 2, 157[1], 191[2], 296[1].
Le Maitre : 39.
Le Moine : 32, 117, 126[1].
Le Pailleur : 52.
Lessius : 14, 17[1], 23.
Liancourt : 113.
Lucrèce : 211.
Luther : 14, 33, 111, 132[1], 350.
Luynes (duc de) : 107, 158[1].
Machiavel : 21.
Magni (V.) : 63[1].
Mahomet : 259, 264.
Maine de Biran : 321[1].
Malebranche : 218[1].
Marguerite de Navarre : 13[2].
Mariana : 30.
Marti (R.) : 163[6], 164.
Mercier (card.) : 14, 28[1].
Méré : 15[3], 18, 89-91, 93[1], 96, 228[1], 361.
Mersenne : 19, 21, 23, 53, 61, 68[1], 69[1], 148.
Metchnikoff : 177[1].
Michel-Ange : 75.
Miton : 18, 89-90.
Moïse : 257, 311.
Molière : 4[1], 337-338.
Molina, molinistes : 32[1], 111, 117, 121, 133[1].
Montaigne : 14, 17-18, 21, 42, 90, 97, 163 et n. 6, 207, 210, 234[2], 239[1], 259, 360.
Mydorge : 53.
Napier : 57.

NEWMAN (card.) : 178[4], 194, 202[1], 204[1], 317[3].
NEWTON : 3[1], 11, 52[1], 145, 292[1].
NOEL : 64-66.
OLIER : 26.
OLLÉ-LAPRUNE : 204[1].
PARACELSE : 21.
PASCAL (Blaise). Éducation : 49-54. Caractère et génie : 51-52, 54, 64, 125[1], 139, 161, 164, 165, 336. Développement de son esprit : 78-80. Tempérament et maladie : 6[2], 48, 49[1], 98, 101[1] (légende), 144, 165. Portraits : 50. Devise : 138. Dernières années et mort : 329-336, 365-368, 370. Jansénisme et anti-jansénisme : VII, 101[1], 107-109, 143, 160[1], 178[1], 300 et n. 3, 331-334, 355, 361-372. Pessimisme, scepticisme : 5[34], 210-211, 341. Mathématicien : 56, 144 s., 155-157. Philosophe : 5[4], 7-9, 76, 336-346. Langue : 115, 305.
PASCAL (Étienne) : 48-49, 57, 79, 84.
PASCAL (Gilberte) et les Périer : 48, 53[1], 55[2], 69-70, 80, 137, 333[2].
PASCAL (Jacqueline) : 48, 53, 57, 80, 84-86, 100, 363.
PAVILLON : 364, 367.
PECQUET : 66, 69.
PÉLAGIENS : 40, 110-111, 132[1], 133.
PENAFORT : 163[6].
PETIT (P.) : 59, 61.
PIE V : 14.
PINTHEREAU : 39[3], 126[1].
PLATON : 2, 8, 52, 56, 80, 90, 167[1], 191[2], 201[1], 237, 257, 278[1], 339. 372.
POINCARÉ (H.) : 231[1].
POMPÉE : 320.
POMPONACE : 20, 21.
PTOLÉMÉE : 65[1].
RABELAIS : 21.
RACINE : 1, 4[1].
REBOURS (DE) : 84[1].
REY (J.) : 61.
RICCI (M.-A.) : 61.
RICHELIEU : 27, 37, 39, 57.
RIVAUDEAU : 13.
ROANNEZ (duc DE) : 52, 88-89, 107, 148, 286[2].
ROANNEZ (Mlle DE) : 93, 139-142.
ROBERVAL : 53, 67[2], 68[1], 69[1], 149.
ROHAULT : 67[2].
ROUSSEAU (J.-J.) : 5[1], 342.
RUTHERFORD : 213[2].
SACI : 97[1], 107, 306[1].
SAINT-ANGE (frère) : 83.
SAINT-CYRAN : 15[2], 36-39, 79, 138, 306[1].
SEBONDE (R. DE) : 163[6], 252[1], 360.
SÉGUIER (chanc.) : 58, 114.
SHAKESPEARE : 2, 47[3].
SILHON : 19, 360.
SIMON (R.) : 313.
SINGLIN : 107, 139.
SIRMOND : 31, 360.
SLUSE (DE) : 149.
SOCRATE : 191[2], 239[3].
SPINOZA : 200[2], 238[1], 313.
SPIR : 226[1].
STEVIN : 71.
SUAREZ : 30, 121, 126[1].
TAYLOR : 58.
Testaments. Ancien. *Deut.* 316[1]. *Ps.* 329[2]. *Prov.* 349. *Eccle.* 349. *Sap.* 269[1], 352. *Eccli.* 306[1]. *Is.* 246[1], 298[2], 319[2]. *Jer.* 303[2], 319[2]. *Dan.* 244[1]. *Joël* 303[2]. — Nouveau. *Math.* 82[1], 110[2], 130[34], 246[1], 268[1], 274[1], 279[1], 298[3], 316[1], 324[1], 326. *Marc* 246[1], 279[1], 324[1]. *Luc* 117[2], 246[1], 299[1], 324[1], 327[3]. *Jean* 141[4], 192[1], 246[1], 274[1], 298[1], 316[2], 324[1], 327[2], 352. *Act.* 143[1]. *Rom.* 110[2], 226[1], 241[1], 246[1], 249[3], 301[3], 304[1], 306[1], 323[1], 353, 354. *1 Cor.* 34[1], 124[1], 246[1], 258[1]. 277[2], 322[1], 326[1], 327[1], 350. *Gal.* 34[1], 323[1], 326[1]. *Eph.* 306[1], 327[1]. *Phil.* 130[2], 301[2], 353.

Thess. 291[2], 316[2], 324[1]. *Tim.* 117[2], 279[1]. *Hebr.* 110[2], 268[1], 311[1]. *1 Jean* 192[1], 304[1], 323[1], 350. *Jac.* 284[1]. *Petr.* 284[1], 349.
Théophile : 21, 23.
Thérèse (sainte) : 2, 26[1], 102[2], 103[1], 325[3].
Thomas (saint) : 111, 130[2], 131, 241[1], 246[1], 323[1], 353, 354.
Thomson (J.-J.) : 213[2].
Tolstoï : 342[3].
Torricelli : 60-61, 67, 71, 150[1].
Tycho-Brahé : 65[1].
Valentia : 121.
Vanini : 19-21.
Vasquez : 32, 121.
Vercingétorix : 48.
Vespasien : 257.
Vincent de Paul (saint) : 26-30, 45, 112.
Voltaire : 3[1], 23.
Wallis : 149.
Wren : 149.
Yves de Paris : 28[2], 99[1].
Zeller (E.) : 292, 371.
Zozyme : 111[1].

IV

DÉFINITIONS DE TERMES, NOTIONS ET DOCTRINES

Abêtir (s') : 3[1], 284-285.
Absolu : 73[1], 282.
Ame. Existence : 197. Connaissance : 217, 227. Union avec le corps : 223. Grandeur : 103, 260, 337-338[1]. V. Immortalité.
Amour : 92-94, 226 ; 309. V. Dieu, Charité.
Amour-propre : 223-225, 257-258.
Analyse : 146[2], 156, 180.
Anciens : 74-75.
Ange (ni —, ni bête) : 261, 284, 338.
Animal : 74, 253.
Antinomies : 196-201, 207, 339.
Apologétique : 204[1], 340.
Art : 56, 59.
Artifice : 222, 293.
Ascétisme : 136, 144.
Aspiration : 105.
Athées, athéisme : II, 20, 24, 193.
Automate : 228[1], 287, 290-291.
Autorité : en science, 74, 84, 201 ; — civile, 238 ; — religieuse, 143[13].
Avènement : 268[1].
Aveuglement : 81, 175 ; 246[1], 248, 274[1].
Béatitude : 82, 103.
Beauté : 93.
Bien : 95, 132, 175, 227, 236, 315, 355.
Binôme de Newton : 152.
Bonheur : recherche, 174 ; désir, 254 ; en Dieu, 175, 259.
Casuistique : 31, 120-124 ; — et jurisprudence, 127-129, 135.
Causalité : 132, 327.
Causes : 65[1], 67, 217, 231[1], 249[1].
Certitude : 64, 103, 281, 308 ; — morale, 194[1], 201-203, 316[1], 318 ; — et infini, 202, 287, 319.
Charité : 28, 29, 125, 160-162, 178[1], 316, 320[4], 329. Ordre de la — : 78, 173, 187, 243, 260, 288, 321-329. Dieu roi de — : 160. Suffit : 203, 326. — et vérité, 178, 325 ; — et justice, 352, 356. Comp. grâce : 323[1].
Chartreux : 285[2].
Chercher : VI, 9, 99[1], 100, 106, 176, 179 ; 228 ; 274, 298, 326.
Choix : 278. V. Pari.

Chrétiens : 141, 240[1], 241, 248-250, 259.
Cœur : 82, 163[3], 193, 302-321. Définition : 306[1], 307. Organe de la connaissance : 203, 287, 306-309. Comp. et dist. sentiment : 303-305; volonté : 305[1]; raison : 306. Ordre du — : 172, 309, 321. Rôle dans la croyance : ne fait pas les preuves, 310; mais en saisit le sens, 314; et en opère la synthèse, 317.
Combinaisons : 151.
Comprendre : 82, 191[1], 240, 283. V. Pensée.
Concept, concevoir, inconcevable : 60, 64, 133, 180, 195, 201, 212.
Concert (convergence) : 185, 202, 317-320.
Concupiscence : 40, 49, 160, 257[2], 263, 321[1]; — image de la charité, 256, 259.
Connaître, connaissance : 74, 192[1], 240[2], 252, 262[2]; — de soi, 193, 205, 211; — de Dieu, v. ce mot. Limites et portée : 217-218, 293-295. Diverses acceptions : 276[2], 277[1], 308[2].
Contingence : 145[2], 223.
Continu : math., 96[1], 180-181; physique, 72.
Contraires : 195 s., 338. Union des — : 105, 133, 208, 339, 349-352.
Contrariétés : 225, 260, 261[2], 267. Source des — : 268.
Conversion : 79-82; 94-95, 99, 101-106, 108; 140, 249[2].
Conviction, convaincre : 138. 188 s.
Corps. Ordre : 87, 248, 322. Connaissance : 217-218, 227-228. — et membres : 258[1], 327[1].
Courbe de Gauss : 154-155.
Coutume : 221-223. V. Nature; — dans la société : 234-238; — et foi : 276; 287, 291.
Création : 197, 228; — de l'homme, 266-267, 341.
Crédulité : 256-257.
Croyance : 286[3]. V. Cœur, Foi, Volonté.
Curiosité : 225.
Déception, décevant : 226 et n. 1.
Définitions : 66, 190.
Déisme : 23-24.
Délectation : 40, 132, 342[2].
Démonstrations : 187-188, 194[1], 202.
Désespoir : 134[1], 255, 263, 268, 300. Remède : 269.
Désordre : 224.
Devoir de l'homme : 177, 231.
Dialectique : 172[1], 191[2], 195-201, 238[1], 240[1].
Dieu : des chrétiens, 102-103, 288, 304[1]; — fin et principe, 81, 99, 105, 174-175, 254, 269, 325[3], 330; — sensible au cœur, 28[2], 302 s.; — caché, 81, 139[1], 140, 269, 274, 298, 317[1]. Sagesse : 266. Puissance : 273. Présence : 193. Vie en nous (voir Grâce) : 99, 104, 137, 141, 326. — Connaissance de Dieu : 102-105, 192, 196[1], 249-250, 276, 304, 351. Preuves : 197-198, 253-254, 298, 304[1]. Amour : 28, 81, 87, 99, 269, 304, 326, 335. Qui n'est pas pour — : 279[1]. V. Causalité, Charité, J.-C.
Discernement : 191 et n. 2.
Discontinuité. V. Hétérogène.
Discours : 188, 262[2], 306, 308.
Diversité : 167, 190, 222, 320[4].
Divertissement : 228-232. 258.
Dogmatisme, dogmatiques : 207, 262-264.
Doute : 210.
Droit : 128-129, 235, 243; — naturel, 159, 235. D. et fait : 113, 131[2], 361-367.
Écriture sainte : 163[3], 246[1], 310[3], 313, 314, 321.

Effets (v. Causes) : 249 ; — de nature, 271.
Égalité : 159.
Église : 107, 234[1], 300[3], 312-313, 332.
Éloquence : 143, 189[1], 255.
Empirisme : 223.
Enfants : 326, 335.
Enfer : 272[1].
Entre-deux : 338.
Équilibre : physique, 71-72 ; — moral, 72[2], 338.
Équité : 234, 235.
Erreur : 116, 124, 132[1], 187, 218 s., 223 ; — signe de vérité, 233[1] ; — substitut, 239[2].
Espace : 73, 183, 222, 252, 308.
Espérance : 241, 269, 300, 329.
Esprit : 91, 189[1], 240[2], 249-250 ; — de géométrie et de finesse, 59, 92, 96, 188, 189[1], 191-192 ; — propre, 108. Ordre des — s : 87, 322.
Eucharistie : 140-141, 350-352.
Évolutionnisme : 223.
Évidence : 64, 65[1] ; 298.
Expérience : physique, 62-63, 67-68, 72, 185 ; — morale, 194[1], 307[3] (v. Instinct) ; — de Dieu, 94 s., 186.
Fait dogmatique : 131[2], 365-366.
Faits : V, 194-199, 294-295, 309, 344. Comment établis : 201-203, 295[1].
Feu (d'amour) : 102.
Fidéisme : 196[1], 207, 302, 355.
Figures, figuratifs : 56-57, 81, 246-250, 311, 314, 320[4], 321, 322[1].
Fin : et ordre, 172, 320. V. Homme, Nature.
Fini : 9-10, 182, 234, 280. V. Infini.
Foi : 65, 104, 178, 288, 299, 309 ; — et raison, 84, 276[3], 295 s. ; — et sens, 295[1] ; — et sentiment, 303[1]. Vraie connaissance : 277[1]. Chemin de la —, 283, 291[2], 301-302.
Folie : 57, 241. — de la croix : 326, cf. 277[2].
Force : 160, 236, 339. V. Justice.
Général (tendre au) : 240, 258[1].
Géométrie : 55, 96, 145[2], 157, 180, 184.
Gloire : 256. (théol.) 141, 327.
Grâce. Problème : 109-112. — sanctifiante : 109, 110[1]. — actuelle : 109, 110[1], 112[2] ; suffisante, efficace : 32-33, 110[2], 111 et n. 5, 116. — et liberté : 33, 110, 112, 113, 132, 137, 178, 300[3] ; — et nature : 208, 248, 341, 355 ; — méritée : 33, 284. Vie en nous : 82, 112[2], 116, 134[1], 141. Comp. charité : 323[1].
Grandeur : 251-268. V. Ame, Misère.
Grandeurs : mathématiques, 180, 347. — d'établissement, naturelles, 159. Hiérarchie : 322.
Guerre : 224, 235, 241[1] ; — civile, 158, 237.
Hasard : 222[2], 231[1]. V. Coutume, — Science du h. (*alea geometria*) : 145 et n. 2, 155, 185. V. Concert, Probabilité.
Hérésies : 349-350.
Hétérogène : 180-183, 214[1], 321[1], 339 ; 347-349.
Hexagramme mystique : 55[2].
Histoire : V, 273[1], 318.
Homme. Destinée : 74, 174, 178, 253, 261, 343-346. Condition : 92-97, 175 s., 225-226, 250, 260, 264, 267. Nature : 207-210, 244[2], 267, 342. Disproportion : 210-218. Duplicité : 251[1], 262[2]. Roseau pensant : 252. Passe infiniment l'homme : 253, 264, 338.
Honnêteté : 90, 158-160, 186, 243.
Humanité : 260, 337-338.
Humilité, humiliations : 95, 103[1], 134, 206, 240[2], 283[3], 285, 325[3].
Hydrostatique : 71.

Hypothèses : 65[1], 66[1].
Idéalisme (moderne) : III, VII, 73[2], 200[2], 232[2], 292.
Idée : comp. fiction, 64 ; — de la vérité, 177[2], 262[2]. V. Réalité.
Idole : 325.
Ignorance : 117[2], 119[1], 176, 239.
Illusion : 224-225.
Imagination : 211, 219-221, 237[1].
Imitation : 222.
Immanence (méthode, doctrine) : 203-204[1], 208[1], 340.
Immédiat : 303[2].
Immortalité de l'âme : 176-177, 261[1], 359.
Incarnation (mystère) : 140. V. J.-C.
Incertain : 281.
Incompréhensible : 96, 133, 195, 197-201, 261[1], 271-272, 277.
Incrédulité : 257, 275 s., 282[2].
Indifférence : 176, 274[2], 278.
Indivisibles : 180, 182, 183[1]-184, 348-349.
Infaillibilité : 365-366.
Infini : mathématique, 147, 180, 348 ; — physique (= indéfini), 222, 228[2] ; — de qualité, 216, 271, 280 ; — en Dieu, 174. Divers ordres d'infinis : 182[2], 184[1], 280[2], 321[1], 347-349. Double infinité : 73[2], 96, 147[2], 180, 183-184, 210-218. V. Certitude, Pari.
Injustice : 224, 232 s.
Inspirations : 132, 137.
Instinct : des animaux, 74, 221 ; — chez l'homme, 97, 177[2], 230, 260, 262[2], 307 ; du bonheur, 258, 267 ; de la justice, 236, 259 ; religieux, 177, 257. Dist. raison, expérience ; comp. instinct, nature : 262[2], 307. V. ces mots.
Intégration : 153.
Intelligence : 82, 217.
Intention : 123, 130.
Intérêt : 224, 279[3], 281[1].
Jésus-Christ : 103-104. Homme-Dieu, 105, 208, 268, 340, 349-351 ; rédempteur de tous, 300 et n. 3 ; source de grâce, 327 ; centre de tout, 268, 310-313 ; accorde les contradictions, 310[1] ; science du chrétien, 98 ; notre modèle, 327 ; mon libérateur, 328-329. Amour : 327, 372. Preuves : 310[2], 311[3], 313[4]. Ordre de sainteté : 172 ; 322. Mystère de Jésus : 328.
Jeu : 230.
Joie : 103-104, 141, 142, 255, 329.
Jugement : 189[1], 219, 262[2].
Juifs : 265-267, 288, 311.
Justice. Diverses acceptions : 352-356. J. humaine : 232-245, 259 (v. Force, Coutume). J. absolue : 233-234, 242, 244 et n. 1. J. de Dieu : 272-273, 353-354.
Liberté. V. Grâce. — politique : 158.
Libertins : 19-24.
Logiciens : 187, 259.
Logique : du cœur, 93, 105, 302 ; — de l'action, 320[3].
Loi : des Juifs, 265 ; — de Dieu, 329[2]. —s physiques : 223 ; — civiles : 236-239, 259 (v. Droit naturel).
Lumière : naturelle, 188 ; — surnaturelle, 81, 141, 249.
Machine : arithmétique, 57-59 ; — pneumatique, 62.
Machine (plier la) : 169[2], 179, 286.
Mal : 117 s., 256, 342[2].
Matière : 69[1], 227, 228[1].
Mécanisme : 73 ; — et finalité : 247-248.
Membres : pensants, 258 et n. 1, 326[3] ; — du Christ, 327, 372.
Mémoire : 303[2], 307.
Messie : 268, 311.
Métaphysiques (preuves) : 102, 192, 228[1], 304[1].
Méthode : 167-204. Règles : 64, 187, 189[1], 190. — géomé-

trique, 187-188; expérimentale, 67-68; d'agréer et de convaincre, 91, 93, 186, 188-193.
Microscope : 213.
Milieu : 90, 127, 213, 217, 260, 268, 337.
Miracle : 137-138, 233[1], 276[1], 297, 298[1], 312, 315-317.
Misère : 205-245, 250, 340. Prouve la grandeur : 251 s.; la fait sentir par contraste : 254 s.; en est le signe : 255-261. Connaissance : 268. Raison : 267-269.
Miséricorde : 269, 354.
Mœurs : 234. Règle des — : 130[1].
Moi : 90, 224.
Moment : 216[2].
Monde : 87-95, 225.
Morale : 119[3], 189[1], 253. Dist. mœurs : 232, 234[2], 241-244. —s nouvelles : 130[1], 334.
Mort : 85, 231-232.
Mouvement : 73, 183-184, 308; — de la terre, 65[1].
Mystère : 65, 133, 198, 250[1], 272.
Nature : (A) des choses, 96, 183, 211-213, 217[1], 222-223, 255[1]; — (B) de l'homme, 255[1]; se considère en deux manières, 244[2], 250; double, et raison pourquoi, 207-208, 251[1], 262[2], 270[1], 342. *a* bonne (cf. Instinct, Grandeur, Lumière naturelle) : 188, 194[1], 262[2], 264[1]; *b* mauvaise, impuissante (cf. Concupiscence, Misère, Péché) : 35, 90, 210, 235-236, 251; *c* ambiguë (cf. Coutume) : 119, 221-223. Image de la grâce : 248. V. Grâce. Deux natures en J.-C. 268, 351.
Néant : 184, 218, 215, 217.
Nécessité : 221, 223.
Neutralité, essence de la cabale : 278.
Nombres : 73, 151, 156[3], 184, 222, 308.
Noms : 65, 67, 116.
Obéissance : 236-237, 285[2].
Obstacles : 169[3], 179, 284.
Omnibus : 160.
Ordre. = Méthode : 59, 167, 169-172, 199, 293. V. Cœur. — dans la société : 57, 240-241, 258[1]. —s numériques : 151. — Trois ordres (v. Corps, Esprit, Charité) : 321-323; origine mathématique : 56, 96, 180-182, 347-349; discontinuité naturelle, continuité surnaturelle, 321[1], 341.
Orgueil : 16[3], 134[1], 225, 255, 263, 267. Remède : 269, 343.
Paix : juste, injuste, 241[1]; vraie, fausse, 326[1].
Pape: 107, 143[3], 332.
Parabole (quadrature de la) : 96, 153-154, 347.
Pari (argument) : 275-288. Place : 271[1], 282[1]. Signification : 287, 290-300. Origine et antécédents : 95[1], 97, 202, 359-361. Critiques : 356-359.
Partis (règle des) : 97, 145, 152, 281[2].
Passions : 92, 283-284.
Pauvreté : 161, 330, 335.
Péché : originel, 40[1], 197-198[1], 272[1], 277[2], 340-342; — personnel, 117-120.
Pensée : 92, 231, 252-253; — comprend l'univers, 73[1], 252. — de derrière : 239[2].
Perfection : 82, 130, 136.
Perpétuité : 312-313, 316, 317[3].
Perspective : 56, 171[2], 172[2].
Perversité morale : III, 23-24.
Peuple : 57, 236-239, 240[1], 241.
Philosophie, philosophes : 169[3], 227-228, 262-264; — vraie (ignorance savante), 239[3].
Piété : 142.
Plaisir : 24-25, 141, 174, 190.
Politique : 57, 158, 224. — s: 17[2].

Possible : 273[1], 276.
Pouvoir prochain : 112[1], 116.
Prédestination : 40.
Prédiction : 319[2].
Presse hydraulique : 72.
Preuve : 317[3], 319[1], 320[4]. —s : 67, 93, 179, 192, 209, 270[1], 273, 287, 291, 298, 310, 314, 320, 341. V. Cœur ; —s morales et historiques, 194, 201-202. V. Religion, Dieu, J.-C.
Prière : 32, 284, 300[3].
Principes : 64, 188, 190, 195, 216 ; naturels, 221-223 ; cœur, instinct, — 307-308.
Probabilité : mathématique, 96, 152, 154, 157, 184, 280 ; — morale (probabilisme), 32, 122, 126[2] ; — philosophique, 185, 202[1], 318.
Progrès : 75, 255[1] ; — moral, 130.
Progression arithmétique : 152.
Prophéties : 246[1], 303[2], 311, 315, 319-320.
Propriété : 235.
Providence : 85, 99.
Puissances trompeuses : 218-232.
Purification : 82, 116, 299.
Pyrrhoniens : 21, 24, 179[1], 207, 262-264, 278, 308, 338.
Qualité, quantité : 191[2].
Raison. Problème : II. Acceptions : 262[2]. Pouvoir : 8[2], 74, 109, 206, 228, 253, 295, 336-337. Usage : 133, 186, 195-201 (v. Antinomies), 207, 290, 343-344 (v. Soumission). Limites (= raisonnement, faculté de moyens) : 218 s., 235, 262[2] (dist. Instinct), 264[1], 306-307 (dist. Cœur), 337[1]. Deux excès : 256-257. — et foi : 54, 83-84, 276[3] (v. Foi, Volonté).
Raison : des effets, 238[1], 239[2], 240[1] ; dist. raison logique, 200, 206 ; —s du cœur, 286[2], 287, 302 ; — de croire, 162[1], 316[1].
Réalité : opp. concepts, 195 s., 212 ; — dist. figure, 247-248 ; — règle du possible, 273[1].
Rédempteur, Rédemption : 255, 300, 327, 328, 331.
Règlement de vie : 328, 335.
Règles : 189[1]. V. Méthode.
Relatif, relativité : 73 et n. 1, 183.
Religion : 124, 160[1], 179 ; — proportionnée à tous, 203, 240[2] ; — conforme à la raison, 199, 295[1]. Preuves : 317[3]. V, 209, 261, 266, 267-269, 310-313 (v. Cœur, Preuves), 344[2]. Fondements : 138. — Religions : 264-265, 313[4].
Renoncement : 104, 279, 326, 335.
Renversement du pour au contre : 238[1], 240[1].
Respect : 81, 124, 158, 159, 237.
Responsabilité : 117-120.
Risque : 280-281.
Roulette (cycloïde) : 146-150.
Royaume de Dieu : 327.
Rythme : 255[1].
Sacrifice : 85, 238[1], 324.
Sagesse : humaine, 18, 22, 269, 277[2] ; — divine, 124, 322-323. V. Dieu.
Sainteté : 47, 124, 317[3], 323.
Scandale de la croix : 124.
Science : 180-186, 295. — Vanité des sciences : 9[2], 158, 169[2], 227. — S. de la perfection : 161[2], 203.
Sens : 64-65, 74, 249, 295[1]. Critique : 218-219, 266.
Sens, signification : 140, 246[1], 247, 315 (littéral, spirituel).
Sentiment : 8[12], 103, 105, 194[1], 262[2], 308. Acceptions : 303[12]. Critique : 221, 303[2], 305. Cf. cœur, immédiat, nature. Dist. fantaisie, raison.
Signes (images, figures) : 81, 140[3], 246[1].
Soldat : 285[2].
Solitude : 143.
Souffrance : 98-99. 140.

Soumission, usage de la raison : 104, 106, 133, 139, 186, 285, 288, 291-298, 337, 344.
Stoïciens : 14-16, 24.
Supérieurs : 237, 241[1].
Superstition : II, 49, 257.
Surnaturel : 295, 323, 344-345, 350-351 ; — et nature : 109-112, 340-341. V. Grâce.
Témoins : V-VI, 264[3], 266, 312.
Temps : 75, 184 ; — (psychologique) 221, 229.
Théosophie : 20[3].
Tiers indifférent : 235.
Triangle : arithmétique, 150-155 ; caractéristique, 147[2].
Un, unité : nombre, 73, 349 ; — dans la nature, 96, 157, 180, 217 ; — et diversité, multitude, 167[1], 168 ; — les trois Personnes, II, 327, 372.
Unique nécessaire : 279[1], 320[4]. V. Charité.
Univers : 73, 252 ; — muet, 228.
Universel : l'être, 306, 327 ; J.-C. 302 n.
Usage : 59.
Vanité : 226[1].
Vérité : V-VI ; unique, 266 ; immuable, 128, 241[1], 260[1] ; inséparable de Dieu, 325[3] ; libératrice, 85, 133 ; surpasse nos conceptions, 180, 233, 291, 294 ; union des contraires, 72[2], 133, 198-199, 263, 312, 339-340, 349-352. Comment connue : 116, 195, 203, 218, 240[2], 283, 307 s., 326. Comment servie : 143, 325[3]. Éloignement : 224, 229-230, 233. Désir : 254. Recherche : 261 s. Amour : 325. — dans l'Église : 312. V. et violence : 260[1]. Enchaînement des vérités : 310[1], 320[3]. V. Charité.
Vertu : 269, 291, 329-331, 338[1]. —s des païens : 33[1].
Vide : 60-70.
Vitesse infinie : 214[1], 216, 271.
Volonté. Comp. cœur : 305[1]. Rôle dans la croyance : 274 (pari), 286-287, 291. V. et grâce : 132, 300[3]. — subordonnée au général : 258[1]. — en Dieu : 273, 355.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS..... I

I. — Pascal et son époque. Paganisme renaissant et renouveau de la vie catholique..... 1
II. — La jeunesse de Pascal (1623-1646). La grande expérience sur le vide..... 44
III. — De la première conversion à la conversion définitive (1646-1654). L'expérience du monde et l'expérience de Dieu..... 76
IV. — Pascal à Port-Royal. Les *Provinciales* (1655-1657)..... 106
V. — Les dernières années de Pascal. Découvertes mathématiques. L'Apologie de la religion chrétienne..... 135
VI. — La méthode de Pascal..... 167
VII. — Les *Pensées*. Misère de l'homme sans Dieu. Les deux infinis et la justice humaine..... 205
VIII. — Les *Pensées*. Grandeur de l'homme avec Dieu. Le pari et les preuves..... 246
IX. — Le cœur et l'ordre de la charité. Conclusions.. 289

APPENDICES..... 346

TABLES ANALYTIQUES..... 373

PARIS. — TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE — 29067.

B
1903
C54

Chevalier, Jacques
Pascal

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 14 05 09 015 0